

Beiträge zur Kyros-Sage.

Von

Georg Hüsing.

Verbesserte und vermehrte

Sonderabzüge

aus der

Orientalistischen Litteratur-Zeitung

1903—1906.

Berlin.

Wolf Peiser Verlag.

1906.

**J. C. HINRICHS'sche
BUCHHANDLUNG
LEIPZIG**

291.13

H 871

U of M Bindery

AUG 15 '52

Vorwort.

Dem Wunsche mehrerer Leser der Orientalistischen Litteratur-Zeitung entsprechend füge ich dem Abdrucke nachträglich noch ein Vorwort zu.

Man hat gerügt, dass ich zu viel als bekannt voraus setzte. Diesen Eindruck habe ich trotz wiederholter Prüfung allerdings nicht bekommen können. Habe ich doch mehrfach den vollständigen Inhalt von Erzählungen angegeben, deren Bekanntschaft ich beim Leser voraus setzen musste. Ich bringe ja auch keine neuen Erzählungen, verbinde vielmehr nur altbekannte unter einander. Dass die Mythen Irans weniger bekannt sind, als für die mythologische Forschung wünschenswert sein muss, sei zugegeben; wäre es anders, dann hätte man wohl den methodischen Fehler vermieden, unmittelbar indische Sagen mit griechischen und eddischen zu vergleichen.

373019

Aber ich habe den Eindruck, dass erfreulicher Weise Interesse für den Gegenstand sich auch in solchen Kreisen regt, die der mythologischen Forschung bisher etwas fern gestanden haben, und dass sich die oberwähnte Rüge in Wahrheit aus Unbekanntschaft weniger mit den (von mir ja inhaltlich angegebenen) Erzählungen als vielmehr mit den daraus bereits gewonnenen sachlichen Schlüssen ergebe.

Wie ich bereits bei der Durchsicht des Abdruckes bemüht war, manches leichter verständlich zu gestalten, so will ich hier versuchen, noch einiges Sachliche auszuführen, das wohl den Überblick erleichtern kann.

Die arischen Völker kennen eine Brüderdreiheit, deren jüngster der Bevorzugte ist, der eigentliche Held, dem seine beiden Brüder nicht wohl wollen. Dieser Dreiheit entsinnt sich jeder aus den Märchen, und diese Dreiheit ist, wie der Vergleich zeigt, immer die gleiche, wenn die einzelnen Varianten auch manchmal weit aus einander gehen; es gibt immer Zwischenformen, die die Gleichheit ausser Zweifel stellen.

Die Namen dieser Brüder sind überall verschieden, zumal der des jüngsten, der oft allein angegeben ist. Herodotos nennt bei

den Saken *Leipoxais*, *Arpoxais* und *Kolaxais*¹⁾, die Söhne des Targitaos (IV 5), oder *Agathyrsos*, *Gelonos* und *Skythes*, die Söhne des „Herakles“ (IV 10). Bei den Makedonen heissen sie *Gauanes*, *Airopos* und *Perdikkas* (VIII 137). Im germanischen Norden heissen sie *Elgfrodi*, *Fórir* und *Bödwar*, oder *Hâr*, *Jafnhâr* und *Fridi*, oder *Wodin*, *Wili* und *Wê* usw. Vgl. auch *Ingwio*, *Istwio* und *Irmino*.

Nur ein Name, oder richtiger eine Bezeichnung tritt bei Germanen, Griechen, Iraniern und Indern gemeinsam auf: der Jüngste heisst „der Dritte“ (Fridi, *Τριτος*, Trita, Trita). Daher nennen wir diesen

¹⁾ Wie die richtigen Formen dieser Namen lauten, ist auch durch keine Handschriftenverglei-
chung allein feststellbar. Gibt es einen Weg dazu,
dann ist es gerade die vergl. Mythenforschung. Ge-
lingt es, die Namen etymologisch so zu erklären,
dass sich dabei Bedeutungen ergeben, die sachlich
durch den Mythos beglaubigt werden, dann können
wir vielleicht hoffen, die richtigen Namen herzustellen,
sogar ohne Rücksicht darauf, ob sie in Herodots
„Quelle“ noch richtig waren. *Targitaos* wird schwer-
lich richtig sein, und statt *Kolaxais* wäre vielleicht
gar ein „*Kalmoxais*“ möglich. Mit dem Namen der
Skoloten (vgl. Marquart, Unters. z. G. E. II S. 79)
möchte ich es nicht zusammen stellen, wenn es nicht
gelingt, auch in den Namen der beiden älteren
Brüder Völkernamen zu erkennen.

Helden Trita, dürfen aber nicht vergessen, dass das kein Name ist. Er heisst sonst *Sigfrid*, *Mipra*, *Indra* usw., hat immer mit seinen beiden ungetreuen Brüdern zu tun und geht, von ihnen begleitet, aus, eine Jungfrau zu gewinnen, die der Vater nicht heraus geben will, verbindet sich mit ihr und zeugt drei Söhne, von denen wieder der Dritte ein Hauptheld und der Rächer des Vaters wird, denn Trita wird von dem Tyrannen, seinem Schwiegervater, getötet (gefangen gesetzt, gegeisselt, geköpft oder gekreuzigt). Dieser zweite Held heisst „der Sohn des Dritten“, iran. *Fretona* (oder *Troitāna*, *Frēdūn*), indisch *Traitāna*, und entspricht dem griechischen *Τρῑτων*, dem slavischen *Trojanu*.

Dieser *Traitāna* ist aber wesensgleich seinem Vater und wird daher aller Augenblicke mit diesem „vertauscht“, wenn man den Ausdruck gelten lassen will. Die mythologische Grundlage ist die Dreiteilung des arischen Mondmonats in drei Wochen zu je 9 Nächten mit drei „Monatsepagomenen“. Daher hat der Held 9 Mütter oder Ammen und daher ist Apollon der Führer der 3 Moiren und 9 Moisen¹⁾.

¹⁾ Zu den von mir angeführten Belegen teilt mir Dr. Lessmann mit, dass auch *Sir Gowther* (Gwother)

Dieser *Traitāna* ist eben unser Kyros.

Das zeigt seine Vorgeschichte, seine Abkunft von „Atradates“-Kambyses, der die Tochter des Tyrannen heiratet, die Aussetzungssage und am Ende der Sturz des Tyrannen. Diese Punkte im einzelnen auszuführen wollen unsere Beiträge gerade versuchen.

Neben diesem Typus mit drei Brüdern, unter denen der jüngste als Hauptheld besonders hervor tritt, gibt es nun auch einen mit zwei Brüdern, wie *Romulus* und *Remus*, *El-Amğad* und *El-Azād*, *Parwēz* und *Bahman*, *Harald* und *Halfdan*, *Hrodgeir* und *Helge* usw.

Dieser Typus schlägt die Brücke zu dem eigentlichen Zwei-Brüdermärchen, dessen bekannteste Gestalt wohl die Perseus-Sage ist. All diese Begriffe bestimmter zu fassen, muss weiterer Arbeit überlassen bleiben; einstweilen stehen wir am Anfange.

Die Verteilung verschiedener Fähigkeiten und Wundergaben auf die drei Brüder hat beim Zusammenfließen der Varianten die Dreizahl überschreiten lassen, wobei die Zusammenschweissung fast immer sehr unge-

neun Ammen durch heftiges Saugen tötet, nach einem engl. Gedichte, herausgeg. von Karl Bröl (Oppeln 1886).

schickt ist, und so entstanden Typen wie „Sechse kommen durch die ganze Welt“. Oft ist dann die babylonische Siebenzahl festgehalten worden; diese Formen weisen auf Unteritalien und Slawenländer. Schon die Unbeholfenheit, mit der dabei die Siebenzahl heraus gebracht wird, verrät überall, dass sie späteren Ursprungs ist.

Der Mythos ist überaus reich entwickelt und hat den arischen Mondkalender zur Grundlage. Im übrigen ist von einer Weltanschauung, die sich in ihm spiegelte, kaum die Rede, am allerwenigsten von der babylonischen.

Mögen diese Ausführungen dem oben erwähnten Vorwurfe begegnen, so kann ich mich gegen einen anderen leider nicht verwahren: meine Beiträge sind nur Bruchstücke, und gar manches ist mir selbst erst klar geworden, als sie gedruckt waren und einer den andern beleuchtete. Daher rührt manche Unordnung. Die verschiedene Zeit der Abfassung hat aber auch allerlei Unstimmigkeiten in der Schreibung der Namen zu Tage gefördert. Ich versuche daher im Register noch auszugleichen und zu berichtigen, wo es angeht, nehme auch noch einige Namenformen, die in den Beiträgen nicht vorkommen, auf, um das Wiedererkennen

der Gestalten zu erleichtern. Auch einige Namen und Motive, die an der betreffenden Stelle des Textes nicht genannt oder betont waren, sind im Register noch aufgenommen worden mit Verweis auf die Stelle, wo sie implicite behandelt sind. Überhaupt ziehe man aus dem Fehlen noch mancher zugehöriger Züge und Namen nicht ohne Weiteres den Schluss, dass der Verfasser sie nicht gekannt hätte, da oft weit ferner Liegendes herangezogen ist: diesem galt gerade die Streife. Und wem das Register den Eindruck erweckt, als sollte nun Alles „Kyrossage“ sein, der erschrecke nicht vor der ungeheuren Verbreitung dieser Sage, nach der zu schliessen es überhaupt nur einige wenige Mythen gäbe: es wirklich so, und ganz das Gleiche gilt von den Märchen, deren Zahl sehr gering ist gegenüber der erdrückenden Fülle der Varianten. Freilich habe ich manchmal einzelne Züge über den Rahmen der eigentlichen Kyrossage hinaus verfolgt, aber man wird zugeben, dass das auch nötig war.

Ich habe ausdrücklich betont, dass die Rōstahm-Sage ein verwandter Typus ist, auf den ich diesmal nur gelegentlich Bezug nehme. Indessen wäre es kein Wunder, wenn bei der Übertragung des Mythos auf

Kyros der Zusammenhang mit der Rostahm-Krsāspa-Sage noch empfunden worden wäre. Für die Beleuchtung des ursprünglichen Zusammenhanges der einzelnen Bruchstücke der Kyros-Sage kommt vielleicht noch das Verhältnis Rostahms zu Tahminah in Betracht, da darin das Urbild der Tomyris-Legende zu sehen sein mag. Freilich wäre dann der alternde Kyros an die Stelle des Kambyses getreten, und an des Kyros Stelle Spargapises, der im Kampfe mit seinem Vater (ursprünglich Kambyses!) gefallen wäre. Es sprechen manche Einzelheiten stark für diese Gleichung; näher darauf einzugehen ist hier nicht der Ort.

Wohl aber sei zum Schlusse noch vor einem nahe liegenden Gedankengange gewarnt: aus der kulturellen Ausmalung eines Motivs lässt sich wohl ein Schluss ziehen auf die Kulturzustände, die zu solch spezieller Ausgestaltung führten, nicht aber auf die Kultur, unter deren Wirkung die Erzählung selbst entstand. Die Motive verändern ihre Gestalt in unberechenbarer Weise, so dass nur die Vergleichung den einfachen Tatbestand der Entsprechung feststellen kann. Ein abrollender Knäuel, der sich abwickelnd den Weg zeigt, wird zu einer Kugel, mit der der Held sich die

Sohlen bestreichen muss; ja als Ersatz dafür finden wir sicher irgendwo einfach eine Salbe, und wer wollte in dieser den Faden der Ariadne ohne Weiteres wieder finden? Ob Vogel oder Flügelross, Schiff oder Schuh oder Schaub oder Schild, es kann im Mythos das Gleiche sein. Erst wenn es gelingt die Genealogie des Mythos und dadurch die ursprünglichste Form festzustellen, mag man versuchen, aus dem Kultürlichen Schlüsse auf das Land und Volk und die Periode zu ziehen, der der Mythos entstammt. Natürlich sind Patronentasche, Schnupftabaksdose und Tabakpfeife keine alten Ausprägungen des Motivs, können aber unmittelbar von weit älteren Formen abstammen, als Mühle, Feuerzeug und dergl. darstellen. Das wird zu beachten sein auch für die Briefe, die in der Hamlet-Cāndrahāsa-Sage vertauscht werden. Hier kann sich aus einer uraltertümlichen Form der Mitteilung an verschiedenen Orten der Brief entwickelt haben. Man muss sich eben überall hüten, wo zwei Formen vorliegen, eine von der anderen herzuleiten, denn gewöhnlich stammen sie von einer dritten ab. Diese Mahnung mag gerade dem Ethnologen gegenüber am Orte sein, der solche Geduldsprobe heute oft nicht mehr nötig zu haben glaubt.

— XII —

Möge aber niemand durch diese und ähnliche Bemerkungen sich verletzt fühlen. Wir brauchen Kräfte der verschiedensten Art, wenn das grosse Rätsel der Mythen gelöst werden soll. Der Philologe und der Literaturhistoriker ist ebenso unabkömmlich, wie der Ethnologe und Astronom und mancher andere. Nur ist die Mythologie für keine Spezialforschung eine Privatdomäne, sondern nur durch das Zusammenwirken aller können wir vorwärts kommen.

I.

Unter vorstehendem Titel sollen allmählich Artikel zusammengetragen werden, die von irgend einem Standpunkte aus die Kyrossage in ihren Varianten beleuchten.

Die Artikel¹⁾ entstammen einer grösser angelegten Arbeit (über die iranische Mythologie), deren Anwachsen ihre ursprüngliche Anlage völlig durchbrochen hat. Dadurch dürften Anschauung und Perspektive bei weitem richtiger geworden sein, zugleich aber ist die Darstellung in der ursprünglichen Gestalt eine Unmöglichkeit geworden. Es haben sich zwei Hauptteile herausgebildet: Die Kyros-Sage und die Rôstahm-Sage.

Die Rôstahm-Sage soll als Ganzes zusammengehalten werden, wird also später erscheinen, und ich werde jeden freundlichen Beitrag, der mir bis dahin etwa doch zu Teil

¹⁾ Hier aus OLZ. mit Zusätzen, Auslassungen und Verbesserungen zusammengestellt.

G. Hüsing, Beiträge zur Kyros-Sage.

wird, mit Freuden begrüßen und gebührend würdigen. Um die Gewinnung derartiger Beiträge zu erleichtern — denn die Bruchstücke der Überlieferung sind in allen möglichen Litteraturen verstreut — erinnere ich daran, dass das Suchen nach dem verschwundenen Rosse (Açvamedha-Motiv), verbunden mit einem Zweikampfe, womöglich zwischen Vater und Sohn, dabei das Auftreten eines kriegerischen Weibes, die Befreiung der Königstochter aus dem unterirdischen Schlosse, verbunden mit dem Auffinden eines Zauberschwertes und eines Trankes, der es zu schwingen befähigt, demnächst ein Flug durch die Luft, dabei wesentliche Motive sind. Auch diese Sage ist mit der Kyros-Sage verwandt, bildet aber einen Typus für sich.

Den Anlass zu meiner Beschäftigung mit diesen Fragen bot die Erkenntnis, dass es auf dem bisherigen Wege, d. h. ohne genügende Kenntnis des Stoffes und der Gesichtspunkte, die er erschliesst, unmöglich ist, das Mythische aus der griechischen Überlieferung über die Perser auszuschneiden. Das zeigt wohl am deutlichsten die 1890 über den Gegenstand erschienene Arbeit Rudolf Schuberts, die letzte dieser Art, die erschienen ist, soweit mir bekannt.

Es erscheint daher angezeigt, zu dieser an sich sehr verdienstlichen Arbeit nachträglich in Kürze Stellung zu nehmen.

Schubert teilt, von Herodot ausgehend, die Sage in 3 Bestandteile, deren ersten natürlich die Aussetzungssage bildet. Diesem Teile sind 56 Seiten gewidmet, der zweite reicht zwar bis S. 74, fällt aber schon ganz aus der Rolle, aus offenbarem Mangel an Stoffe. Der dritte Teil (bis S. 85) behandelt die Arpagiden-Überlieferung. Der Versuch, den „Mythos“ durch die Vergleichung zu gewinnen, ist eigentlich nur im ersten Teile durchgeführt, die beiden anderen verlieren sich in philologischer Kritik. Das hat seinen Grund darin, dass Schubert das Hauptgewicht von vornherein auf die Aussetzung gelegt hat und infolge dessen das Material, in dem sie nicht enthalten oder nur angedeutet ist, bei Seite lässt. Daher fehlt es ihm aber am Stoffe für den zweiten und dritten Teil. Der Fehler liegt also in der vorzeitigen, daher etwas zu willkürlichen Bestimmung des Begriffes „Kyrossage“ — willkürlich muss derartige Bestimmung stets bleiben. Diese Bestimmung fällt aber nicht Schubert zur Last, sondern war wirklich die übliche, der er sich nur unwillkürlich anschloss. Erweitert man — zunächst versuchsweise — den Kreis,

dann fallen auch die Ergebnisse anders aus, zugleich aber die Auswahl des zu verwendenden Stoffes. Niemand kann diesen, soweit er heute überhaupt gekannt ist, völlig beherrschen, es muss eben jeder beitragen, was er weiss. Die Vorwürfe, die Schubert in dieser Richtung gegen Bauer vorbringt, sind nicht berechtigt. Ich verdanke Schubert die Kenntnis der Habissage, die weit wesentlichere Lug-Sage kennt Schubert nicht. Die von ihm angeführte slavische Sage gehört eher in den Rôstahm-Sigfrid-Typus, als zur Kyrossage; die beiden Helden sind der „Baumausreisser“ und der „Steinausreisser“, die längst als mythische Charaktere bekannt sind. Ich werde mich hüten, Schubert diese Unkenntnis zum Vorwurf zu machen, die in der iranischen Überlieferung gerade besonders hervortritt, denn diese hätte ja zu allererst studiert werden müssen. Aber mir wird es ganz sicher ebenso ergehen: sind meine Zusammenstellungen gedruckt, dann werden andere mir nachweisen, was ich alles nicht gewusst habe. Für diese Nachweise werde ich dankbar sein.

Wie schon die dem Mythos zugrunde liegende Naturanschauung (vgl. die mythischen Rätselfragen), so wandert auch der Mythos, nicht minder die Heldenmäre und das Märchen.

Sie wandern von Volke zu Volke, unbekümmert um die Sprachen und „Rassen“, wie um die Klimate, aber ständig unter deren Einflüsse sich wandelnd, ungreifbar für uns, — wenigstens für gewöhnlich — solange sie leben. Die Petrefakte dieser Paläontologie liefert die Litteratur, die Mörderin des Mythos, von dem sie lebt, den sie als Epos und „Geschichte“ neu münzt oder auch verphilosophiert. Hat sie einen noch lebendigen Mythos eingefangen, der unter ihren Händen ersteht, dann beginnt ein neues Leben für — die Gipsabgüsse. Die Bedingungen für die Weiterentwicklung sind den früheren Lebensbedingungen ähnlich, denn Menschen sind die Überlieferer in beiden Fällen, aber Menschen verschiedener Kulturstufen: die Bedingungen sind nicht gleich.

Darin liegt der Unsegen, den die litterargeschichtlich - philologische Methode der Mythenforschung gebracht hat. Wer sich verpflichtet glaubt, jeden (?) „Mythos“ (im allgemeinsten Sinne) erst dem fremdsprachigen Texte abzugewinnen und sich über jedes Wort des Textes klar zu werden, der begnügt sich gar bald mit möglichst wenig Sprachen und verliert dadurch den Überblick. Das führt zu dem, was die Methode gerade vermeiden wollte, zum Dilettantismus,

und zwar auf dem Gebiete, auf das es gerade ankommt, im Sachlichen. Wie die Dinge heute liegen, beehrt eine Richtung die andere mit der Schmeichelei „Dilettantismus“. Recht haben leider beide, aber darunter leidet der dritte, die Forschung. Es ist thatsächlich vorgekommen, dass die Lösung wichtiger Rätsel seit 1876 übersehen geblieben ist, weil das betr. Werk als „dilettantisch“ gebrandmarkt worden war¹⁾.

Die Grundlagen der folgenden Studien bilden also Übersetzungen, oft auch da, wo ich die Texte selber lesen kann, aber unverhältnismässig Zeit verlieren würde. Diese Methode ist zwar durchaus nicht neu, wird vielmehr von jedem geübt, der in grösserem Rahmen über Mythologie arbeitet, hat aber bereits gelegentlich Vorwürfe von seiten der Spezialisten zur Folge gehabt, die dann nicht die Einzelheit berichtigten, sondern das Ganze verwarfen. Daher will ich auch Schubert keinen Vorwurf daraus machen, dass er beständig „Kandragupta“ schreibt, weil er Lassens Transskription nicht versteht. Zu seiner auf Noeldeke gestützten Bemerkung über „Κυρος“ (S. 61)

¹⁾ Vgl. auch die Bemerkung M. Müllers über Lauth in OLZ. 1902 Sp. 476 (letzter Satz).

(gegen Lassen und Spiegel) will ich hier, weil die gleiche Meinung öfter wiederkehrt, daran erinnern, dass Aischylos auch *Ἀγβα-
ταίων* bietet¹⁾, auf seine Quantität von *Κυρος* also erst recht nichts zu geben ist. Die Babylonier aber würden schwerlich *Kuršu* schreiben, wenn das *u* lang wäre; ein *Ku-u-raš* ist aber meines Wissens nirgends vertreten. Es bliebe also nur das AT, aus dessen Schreibung allein wohl niemand einen Schluss auf die Länge des *u* wird ziehen wollen. In diesem Falle ist die sprachliche Frage für die Sache wichtig: von dieser Seite wäre ein Einspruch gegen einen indischen *Kuruš* nicht zu erheben. — Ich schliesse aber die Bemerkung an, dass es nicht nur sinnlos, sondern für jeden ferner Stehenden höchst störend ist, *Kuru* zu schreiben neben *Κυρος*. Welche falschen Anschauungen (über Sicherheit der Lesung und Treue in der Wiedergabe von Namen) von Seiten des Historikers derartiger Brauch zeitigt, dafür habe ich Belege. Wie wenige Historiker wissen überhaupt, dass „Kuru“ nur der Stamm, der

¹⁾ Darin sind mir neuerdings starke Zweifel gekommen. Man vergleiche auch in den „Persern“ des Timotheos Vers 171 (S. 25 der Ausgabe von Wilamowitz). Es fehlt aber nicht an anderen Beispielen.

Nom. aber „Kuruš“ lautet! Der Sprachforscher, der auch im Griechischen und Lateinischen den Stamm angiebt, hat ja das bessere Teil erwählt, es ist aber keine Aussicht, dass dieser Brauch für die Geschichte Griechenlands und Roms durchdränge.

Wer nun zugibt, dass der Versuch lohnt, durch Vergleichung der verschiedenen Sagenformen aus der griechischen Überlieferung der persischen Geschichte das Mythische auszuscheiden, das ja anerkannter Massen darin steckt, der wird auch zugeben müssen, dass solcher Versuch durch eine möglichst vollständige Verarbeitung des Stoffes wissenschaftlich vertieft, ja überhaupt erst wissenschaftlich gemacht wird. Wollte man den Stoff aber verarbeiten ohne sich vorher über Wesen und Werden mythischer Stoffe überhaupt nach Möglichkeit klar zu werden, dann bliebe solcher Versuch ein dilettantischer Übergriff in ein unbekanntes Gebiet. Durch vorgefasste Meinungen aber würde diese Unbekanntschaft nicht ausgeglichen. Es bleibt also nur der Weg mühsamer Sammlung, den heute gleichwohl noch der Zufall leitet, da zu viele Vorarbeiten fehlen, und die ersten Ergebnisse können unmöglich den Anspruch erheben, endgültige zu sein. Gleichwohl ist eine vorläufige Verarbeitung des Gefundenen

schon für die Sammlung weiteres Stoffes unerlässliche Vorbedingung. Wer ein Haus bauen will, muss erst das Gerüst bauen; dessen erste Balken will ich hier zusammenfügen. Wie man das macht, haben andere in gleicher Weise gefunden wie ich, als Endergebnis der Forschung von Jahrzehnten, und dieses Endergebnis muss nun natürlich als Voraussetzung dienen, die ich nur teilweise noch andeuten kann.

Die nachfolgenden Artikel bauen auf der Voraussetzung auf, dass die eigentliche Entwicklung der Mythen-Varianten unterhalb der Grenze litterarischer Aufzeichnung zu suchen sei, dass wir also von dieser Entwicklung unendlich viel mehr nicht wissen, als die litterarisch-philologische Richtung uns einreden möchte. Was die grosse Grundfrage nach Entstehen und Bedeutung des Mythos betrifft, so wage ich meine Auffassung schon darum anzudeuten, weil ich den Eindruck habe, dass die Anschauungen unserer Mythenforscher mehr und mehr in der gleichen Richtung zusammenlaufen: Der Mythos ist die Darstellung der ältesten Kalenderkunde, und da der älteste Kalender nur Mondkalender sein konnte, so sind alle Mythen ursprünglich Mondmythen. Auch das ist mir kein vorgefasstes Prinzip, sondern der mir

wahrscheinlichste Erklärungsversuch für mein bisheriges Endergebnis, dass ich keinen Mythos kenne, der nachweislich kein Mondmythos wäre. Die hier zusammengetragenen Studien sind von dieser Frage an sich völlig unabhängig, nur verzichte ich auf gedankenloses Nachsprechen von Phantasieausdrücken wie „Sonnenheld“, „Sonnenjungfrau“, „Donnergott“ (der nie donnert!) und verzichte darauf aus der Zahl von Wolkenzipfeln mythologische Zahlen herzuleiten. —

Die Artikel sind zu sehr verschiedener Zeit entstanden und im Ganzen unabhängig von einander, doch wird manches in einem späteren Artikel erst ausgeführt werden, was der frühere nur andeutet. Diese „Vorbemerkungen“ bitte ich also für das Ganze zu beachten.

II.

Ein iranischer Königssohn wirbt um eine Tochter des Grosskönigs, dessen Liebling er ist. Aber dem Schahinschah ist prophezeit, dass aus solcher Ehe ihm selber Unheil spriessen werde. Ein Grosser des Reichs beschwichtigt seine Befürchtungen, und die dem Schah selbst so angenehme Heirat kommt zu stande; der Schwiegersohn erhält ein kleines Königtum.

Des Grosskönigs neidischer Bruder sinnt auf den Untergang des jungen Fürsten. Er verleumdet ihn beim Schah, und dieser sendet seinen Bruder an den Hof des Schwiegersohnes mit einer Einladung ihn zu besuchen. Der junge Fürst ist hocheufreut, aber der Überbringer der Einladung rät ihm, nicht Folge zu leisten, da der Schah Übles plane. Mit Mühe gelingt es ihm, den Fürsten zur Absage zu bewegen, und nun eilt er zum Schah, dem er die Weigerung umgekehrt als deutlichen Beweis des Schuldbewusstseins

hinstellt. Der Schah rüstet ein Heer, nimmt seinen Schwiegersohn gefangen und lässt ihn hinrichten.

Im Schutze des Grossen gibt die Gattin des Ermordeten einem Knaben das Leben, und dieser wächst mit Wissen des Grosskönigs im Gebirge bei Hirten auf. Aber den Mörder quält die Furcht vor der Rache. Er lässt den Knaben kommen, dessen Gemütsart er erforschen will. Auf Rat des Grossen, seines Beschützers, stellt der Knabe sich geistesschwach. Darauf wird der vermeintlich Ungefährliche entlassen, wird später König im Stammlande seines Vaters und stürzt endlich seinen Grossvater.

Absichtlich haben wir die Namen¹⁾ weglassen, um von vornherein alles auszuschneiden, was den Augenschein trüben könnte, dass hier eine Variante der Kyrossage vorliegt.

Nun könnte jemand einwenden, die Ermordung des „Kambyses“ (oder Atradata), wie auch das Motiv der Gesandtschaft eines verleumderischen Bruders des „Astyages“

¹⁾ Der Grosskönig (von Turan) ist *Fraurašjā*, sein Bruder *Krysavazdā*, seine Tochter *Vispānfrijā*, deren Gatte *Sjāvarsā*, deren Sohn *Husrava*.

seien möglicherweise erst späteren Ursprungs. Daher sei die Variante, die längst als solche erkannt ist, für die Herausschälung der mythologischen Bestandteile der Kyros-Legende wertlos.

Aber die Ermordung des gefangenen Vaters kehrt wieder in der wichtigsten, bisher unbegreiflicher Weise übersehenen, Variante der Ašdahaksage¹⁾ — abgesehen davon, dass sie durch den mythologischen Gesamtzusammenhang hinlänglich als alt erwiesen wird. Und Atradates wird wenigstens gefangen und stirbt darauf. Des Nikolaos auf Ktesias zurückgehende Quelle ist aber bemüht, den Kyros herabzudrücken und versichert ausdrücklich, dass Atradates nicht gezeißelt worden sei, im Gegensatze zu Kyros, der den Spitamas will geißeln lassen — wohl auch gezeißelt haben sollte — und dann hinrichtet. Diese letzte Szene gehört einer Fassung an, in der „Astyages“ (wie in der obigen Sage von Sjävarsä) als Franrasjä auftritt, und zwar ist der gezeißelte Bruder des Franrasjä eben jener Krsavazda, eben jener Verräter, der nun seine Strafe erhält und auch enthauptet wird: das Urbild des Spitamas. Gerade diese Herausarbeitung

¹⁾ Darüber später!

des Gegensatzes zwischen dem edlen Astyages, der die Seinigen von der Folter errettet und dem grausamen Kyros, der den Spitama tötet, lässt wohl schliessen, dass ursprünglich Astyages den Atradates tötete, wie es sagen- geschichtlich in der Ordnung ist, und dass in der Erwähnung der Nichtgeisselung das polemisch verfärbte Rudiment davon vorliegt.

Zeigt aber die ktesianische Überlieferung durch die Gestalt des Spitamas, dass sie die Franrasjā-Sage benützt, so müsste Spitamas auch derjenige sein, der den Atradates verleumdet hatte. Nun verwendet aber Ktesias, der ja ausdrücklich jede Verwandtschaft des Kyros mit Astyigas leugnet, für den Anfang eine andere Sage. Ist also dieser Anfang auch bei Photios nicht erhalten, so kann er doch unmöglich der obigen Sage entsprochen haben, wohl aber könnte er das Motiv der Verleumdung enthalten haben. Es wäre aber einerseits kaum glaublich, dass die spätere Überlieferung sich dieses Motiv hätte sollen entgehen lassen, andererseits hatte Ktesias im 12. Buche die Geschichte erzählt, und zwar von Σφανδαδατης, der den Ταννοξαρκης in dieser Weise ins Verderben stürzt: „και σημειον εδιδου της αποστασεως, ως, ει κληθειη ελθειν ουκ αν ελθοι.“

Damit ist aber auch das Motiv der Ver-

leumdung als alt belegt, wobei freilich, wieder mit einer Spitze gegen Persien, Dareios als Übelthäter auftritt. Denn Spontodata hiess der Sohn des Vištâspa, und selbst wenn letzterer nicht der *Υστασπης* der Griechen, der Vištâspa von Bagistân wäre, selbst dann sind doch von der Überlieferung beide verselbigt worden. Wie aber hier der Schah seinen Bruder tötet, so geschieht es auch bei Fraŋrasjâ, der seinen Bruder Aghraeraŋa tötet; weiter kann der Vergleich freilich nicht gehen, denn die Sage ist nicht erhalten. Wir erinnern nur an den Namen, der an *Αγλαϊταδας*, *Αγροδατας*-*Αιραδατης* anklingt.

Das Alter der Sage von Sjâvaršâ und seinem Sohne Husrava ist also hinlänglich durch die griech. Berichte belegt, denen man noch manche Übereinstimmung im einzelnen entnehmen kann.

Ein erhöhtes Interesse gewinnt sie aber dadurch, dass sie von Jiriczek (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 1900 S. 353 ff.) mit Recht auch als Variante der Hamlet-Sage in Anspruch genommen ist, genau genommen allerdings nur zu einem Teile derselben. Und wenn hier die Übereinstimmung auch über das Motiv des Wahnsinns hinausgeht, so scheinen doch gerade in der Hamlet-Sage „zufällig assoziierte ähnliche Motive“ (vgl.

Jir. S. 361) eine hervorragende Rolle gespielt zu haben. Sollte dieser Zufall vielleicht in dem gleichen Namen der Helden verschiedener, ursprünglich verwandter Sagen bestehen, in einem Wiederezusammenfliessen stark differenzierter Varianten?

Was aber den Vergleich für uns wertvoll macht, ist die daraus hervorgehende starke Betonung des Motivs der Verstellung, wobei diescheinbar schwachsinnigen Antworten doch ihren geheimen Sinn haben, und die ganze Verblendung des Gewaltherrschers dazu gehört, ihn nicht stutzig zu machen. Die Voraussetzung, dass dieses Motiv auch der Kyros-Sage angehört habe, liegt wohl nahe, und man könnte dann vermuten, dass hinter den kindlichen Witzen, die Kyros beim Grosspapa in Xenophons Darstellung zum Besten giebt, sich etwas ganz anderes verborgen habe.

Dass in den Berichten der Griechen iranische Heldensagen vorliegen, ist ja von den verschiedensten Seiten behauptet worden. Dann wäre es aber wunderbar, dass wir von diesen Sagen keine Spuren in der iranischen Litteratur wiederfinden sollten. Hier ist — von spärlichen Ausnahmen abgesehen — eigentlich erst Marquart energischer vorgegangen, freilich anlässlich anderer Studien. Und bei solchen

gelegentlichen Entdeckungen wird es wohl noch für eine Weile sein Bewenden haben; es ist schon ein Vorteil, wenn sie nicht gar zu sehr in der Litteratur verstreut werden. Darum füge ich hier eine Bemerkung zu, die gleichzeitig als Beleg dafür dienen mag, dass die Verschmelzung des Ažiš-dahaka mit Astyigas schon zu Herodots Zeit vollzogen war und nicht erst den Armeniern zugeschoben werden kann.

Wenn es bei Herodot III 62 heisst: *εἰ μὲν νῦν οἱ τεθνεώτες ἀνέστασι προσδεκτοὶ καὶ Ἀστύαγα τον Μηδὸν ἐπὶ ναστήσεσθαι*, so wächst nun einmal auf dem Acker der klass. Philologie kein Kräutlein, die Stelle zu heilen. Zu verbessern ist hier auch nichts, denn Herodot, der die eigentliche Sage von Dahaka nicht kennt, musste seine Quelle hier missverstehen und wird sich die Sache wohl nicht viel anders zurechtgelegt haben, als man bisheraus dem Texte herausgerklärt hat. *Πηξασπης*-Parušaspa will sagen „wenn Astyages (der in der Höhle der Hara gefesselt liegt) freikommt und sich empört, wobei bekanntlich die Toten auferstehen, dann wird auch Dein Bruder Bardija auferstehen, eher aber nicht!“ Die Erklärung „*τον Μηδὸν*“ hat wohl Herodot selber schon gegeben, wenn nicht gar seine Quelle.

Es ist aber zu beachten, dass Kambyses selber in der Rolle des „Astyages“ auftritt wie Kroisos als sein getreuer Gandarva gegenüber demselben Prexaspes. Gerade beim Auftreten des Kroisos (Krsanu?) und Prexaspes handelt es sich um das Wettschiessen mit dem Bogen. Daher wird *Σμερδης* nach Aegypten geschleppt, damit er den Bogen des *Αιθιοψ* spannen kann, dessen Wiege wohl in Elam stand.

Und weiter erschiess Kambyses den Sohn des Prexaspes und will dann auch den Kroisos erschiessen. Auch ist mehrfach von Menschenfrasse die Rede. In diese Sage von den Aithiopen passt ein Prexaspes, der auf Astyages anspielt, wohl nicht hinein; so wird der Schuss auf seinen Sohn nur differenzierte Dublette zu dem auf Kroisos sein. (Eigentlich wäre zu erwarten, dass Kambyses den Kroisos zwänge, auf seinen eigenen Sohn zu schiessen).

Wir kommen auf diese Frage später zurück und wollen hier nur noch ein paar vorbereitende Bemerkungen über die Aithiopen vorwegnehmen. Sie sind langlebig wie Tithonos und wohnen *ἐν τῇ νοτιῇ θαλάσῃ*; die Opferschmäuse der Aithiopen sind bei den Griechen alte Überlieferung, und die alten Aithiopen wohnen am persischen Busen,

wo auch die *Ιχθυόφαραι* zu hause sind. Auch Gott Ammon stiftet Verwirrung, denn so nennen die Griechen auch den Amman (vgl. OLZ. 1904 Sp. 217). Vielleicht finden wir also in Elam noch den Tisch des Helios¹⁾. Dieser scheint übrigens auch (zu Heliopolis?) in Panchaia vorzukommen, wo es wieder einen Wunderquell gibt, der merkwürdig süß und der Gesundheit zuträglich ist und *Ηλιον ὑδαρ* heisst. Ihm entspringt ein schiffbarer Fluss. Und Aischylos (Gef. Prom. V. 809 f.) kennt einen *ποταμός Αἰθιοψ*, an dem ein schwarzes Volk wohnt *πρὸς Ηλιον πηγαις*. Die goldreiche *civitas solis* liegt aber eher in der Nähe von Bender Abbās, als in Afrika. Nach Panchaia aber trägt auch der Phoinix sein Nest. (Vgl. dazu OLZ. 1904 Sp. 91 f. und 387). Diese Bemerkungen genügen wohl einstweilen, zu zeigen, dass unsere Rückversetzung der Aithiopen Herodots an den persischen Meerbusen nicht in der Luft schwebt.

¹⁾ Und die Petroleumquelle, die wohl nicht nach Veilchen roch, sondern eine stark riechende, veilchenblau fluoreszierende Flüssigkeit lieferte, mit der man sich wusch zum Schutze gegen die Moskitos.

III.

In seinen „Beiträgen zur orientalischen Mythologie (MVAG. 1902, 4) hat Ed. Stucken den japanischen Mythos von *Isanagi* und *Isanami* zum Ausgangspunkte genommen für eine Untersuchung der „Höllenfahrt der Ištar“ und verwandter Sagen, wozu sich die japanische Überlieferung wegen ihrer Vollständigkeit der Motive, (deren Stucken 11 ansetzt), am besten eignete.

Auch von dieser Seite her lässt sich die Kyrossage beleuchten, woran man wohl im ersten Augenblicke kaum denken wird. Es handelt sich auch um keine Variante der Kyrossage, obgleich eine ursprüngliche Verwandtschaft vorliegen kann. Aber einen Einfluss jenes Sagenkreises auf den von *Ažišdahaka* wird man kaum leugnen können, wenn man die Stuckensche Herausstellung der Motive ins Auge fasst.

Versuchsweise möchte ich diesen die folgenden gegenüberstellen:

- 1) Der Kindermord; parallel: die Zersägung Jamas.
- 2) Die Flucht der Mutter
- 3) nach Hindustan und
- 4) zum Einsiedler auf der Hara.
- 5) Befreiung der Töchter Jamas.
- 6) (Augenmotiv — als Schlafmotiv? Spieg. Er. A. I, S. 543.)
- 7) (Rauschtrank — zersplittert?)
- 8) Strickleiter?
- 9) Der herabgerollte Fels.
- 10) Die Ausrottung der Menschen.
- 11) Reinigung der Schwestern Jamas?

Unser Typus ist sehr reich an Motiven, was auf Zusammenfließen verschiedener Formen deutet. Man könnte also meinen — da die Übereinstimmung mit dem japanischen Typus kein Zufall sein kann — die Kyrossage hätte sich hier auf Grundlage einiger gemeinsamer Züge mit dem Höllenfahrt-Typus verbunden. Erscheinen doch die obigen Motive fast durchweg der Kyrossage¹⁾ ganz fremd. Allein der Vergleich mit Paralleltypen zeigt doch, dass die Verhältnisse nicht so einfach liegen.

Die Sage von Ažiš-dahaka ist zwar die ausgeführtste Gestalt der Kyrossage und

¹⁾ Wie man deren Begriff zu fassen pflegt.

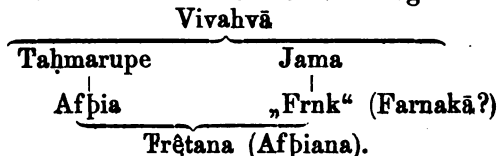
zudem ihrem Wesen nach noch eigentlicher Göttermythos, aber zum Teile durch die spätere Kirche beeinflusst, deren Anschauungen neben Ažiš-dahaka noch den Anromanjuš anbringen musste, teils lückenhaft überliefert. Ersteres hat bewirkt, dass Anromanjuš die Rolle des Dahaka übernahm, Jama als übermütiger Wüterich seine Hauptzüge an Dahaka abtrat. Das hat seinen Anlass im Mythos selbst, denn der Zweigehörnte Herrscher geht vom Vollmonde an, wo er übermütig wird, selbst in den Schwarzen mit den beiden Feuerschlangen über. Je nach der Auffassung muss also der Mythos verschieden fallen. Der fleischfressende Jama, der damit den unersättlichen Deva heranfüttert, ist das ältere Bild des von Anromanjuš zum Menschenfresse verführten Dahaka. Und wie die Texte diesen beschreiben, stellt die Skulptur den Anromanjuš dar, d. h. das Haupt von zwei Schlangen umgeben. — Daneben stand naturgemäss der Mythos von der Zerstückelung Jamas durch den grausamen Tyrannen, der stete Wechsel der Anschauung als Teilgestalten oder Gesamtbild!

Also: Der ehemals gute Herrscher Jama erlangt im Vollmonde das Farna, wird zum Hšeta („Jam-šet“), spielt den Herrgott, wird

übermütig, genießt gekochtes Fleisch, schlachtet Menschen und wird zum verfinsterten, grausamen Tyrannen. Da fliegt das Farna wieder von ihm, er fühlt sein Ende nahen; er träumt, dass jetzt ein neuer König geboren werde, der ihn vom Throne stossen werde. Um die Gefahr zu bannen, greift er zu dem Mittel, allmählich alle Knaben zu vertilgen, indem er täglich zwei zu seiner Nahrung schlachten lässt. Doch der künftige Rächer ist nicht darunter, der wird geflüchtet. Aber seine Spur wird gefunden, sein Vater wird gefangen und getötet. — Hier können wir abbrechen.

Dieser Vater ist Afþia, daher der Sohn Afþijan (Abtian) heisst, und dieser ist — ein Enkel des Jama, zugleich aber ein Nachkomme des Tahma-rupe, der Jamas Bruder war. Die Eltern des Rächers sind also „Geschwister-Kinder“, Jama fällt durch seinen Enkel, und der Zusammenhang der Sagen lässt keinen Zweifel: er fällt durch den Sohn seiner Tochter.

Wir erhalten also die Genealogie:



Damit wäre eine der oben angedeuteten Lücken ausgefüllt.

Die indische Überlieferung schreibt die Thaten des Trêtana ihrem Trita zu, dem Sohne des Aptja, kennt aber auch den Namen Traitana. Trita, der „Dritte“, hat zwei Brüder, wie Trêtana in Iran, der der Sohn eines „Dritten“ ist. Der dadurch nahegelegte Schluss, dass auch Afbia zwei Brüder gehabt habe, würde hier die Vertauschung von Vater und Sohn besonders leicht erklären.

Um hier weiter zu kommen, müssen wir einen Abstecher nach Europa machen, wo die keltische Lug-sage einen der wichtigsten Paralleltypen der Kyrossage darstellt, zugleich aber auch der Wielandsage.

Hier ergibt sich, dass dem Tyrannen, den sein Enkel stürzen soll, drei Brüder gegenüber stehen, die eine Schmiede besitzen, und der Vater des Enkels hat wieder drei Söhne. Dieser Vater wird wieder gefangen und getötet, und auch die Wunderkuh fehlt nicht. — Die drei Brüder und die Schmiede kehren in der Wielandsage wieder. Wenn Stucken das Motiv des „Schauens“ gelegentlich durch ein „Amulett“ vertreten findet, so wird hier ein solches aus „Augen“ gefertigt. Auch die anderen Motive Stuckens kehren hier zahlreich wieder. Und doch ist dieser

Typus der Kyrossage verwandt¹⁾! Und der Wielandtypus geht über in den Sigfridtypus.

Jetzt ist es schwer, nicht an Kaveh, den Schmied, zu denken. Das ist also der eine der drei Brüder; und ein anderer muss der Schütze sein?

Αρπαγος vertritt also den Schmied, dessen Söhne geschlachtet werden. (Sein natürlicher Bruder wäre dann *Περξασπης*, gezwungen, auf seinen Sohn zu schießen.) Den Flug durch die Luft macht *Frêtana*, dessen Wunderkuh die *Σπαχω* ersetzt. Sollte der Wächter(!) dieser Kuh eben der dritte Bruder sein? Wie der Schütze Krsani der Wächter des Homa ist? Umgekehrt werden wir für die Wielandsage annehmen müssen, dass der Schmied, der das Feuer beherrscht, als Koch auftritt, dem ursprünglich vielleicht Nidung zwei seiner Söhne gebraten vorsetzt.

Leider versteckt der Titel „Wieland“ (d. h. Schmied) die Namen der Gestalten, und die Verwechselung der beiden Brüderdreihen vermehrt die Verwirrung.

Der Sohn von Nidungs Tochter Sisibe spielt wieder den Kyros, der im Kästchen

¹⁾ Alle elf Motive scheinen wiederzukehren in der Sage von Wisdur und Olga, die ich aber nur aus einer Bearbeitung kenne.

dahinschwimmt, wie im Pärizādeh-Märchen die drei Geschwister in den Körbchen.

Dieses Märchen nennt zwei ungetreue Schwestern der Mutter Parizadehs. Eine derselben will den Hofbäcker, die andere den Mundkoch zum Gatten; sie dürften den zwei Töchtern Jamas entsprechen; jedenfalls handelt es sich um drei Schwestern, deren eine wohl ursprünglich selber Pärizātākā hiess, entsprechend der Pāriçiprakā, einer Gattin Jamas. (Vgl. die drei Schwestern im Siddhi-kûr.) Die (junge) Parizadeh des Märchens scheint hier selber den dritten Bruder zu vertreten; die beiden anderen Brüder sind zwar nicht gerade ungetreu (wie die Brüder des Trita-Trêtana), aber unzuverlässig und werden versteinert. Parizadeh folgt wie sie der rollenden Kugel, um den singenden Baum und den springenden (gelben) Quell, dazu den sprechenden Vogel zu finden. (Man denke an das singende, springende Lêwärkchen des deutschen Märchens.) Sollte der sprechende Vogel nicht König Budur (der Mond) sein, der ehemalige Gatte der ungerecht eingemauerten Mutter der drei Kinder?

Zum Ganzen beachte man R. Köhlers Anmerkungen (Gesammelte Schriften I, S. 563 ff.) zu Jesensulchar und ähnlichen.

Zum Zwecke des Sammelns tragen wir hier nach, dass an indischen anklingenden Märchen auch kein Mangel ist, dass aber die Legende von der Inkarnation des Ârja Pala als Erdeni Charalik besonders geeignet scheint, den Zusammenhang dieser Märchen mit der Kyrossage zu erweisen; man wäre sonst leicht geneigt, Märchen der Faladagruppe in ihnen zu sehen, zu der sie in der That überleiten. In der Legende fehlt auch das Motiv der „Stimmen“ nicht (vgl. Parizadeh), wird aber nicht ausgenützt. In den Raum an der Thüre wird aber nicht die unglückliche Mutter, sondern der Knabe selbst gesteckt. Später wird er im Garten vergraben und spriesst als Wunderblume. Darin dürfte das Gärtnermotiv des Parizadeh-Märchen durchklingen, und so wird Akki (in der Šargani-Legende) wohl auch ein Gärtner sein.

Mit dem Namen Šargani des Heros ist der Königsname „Šargani-šar-ali“ gebildet. Die Gelehrten Nabunêds kannten nur den Heros und schrieben ihm die Bauurkunde zu, nahmen daher *šar-ali* als Titel. Eine „Sargon-Legende“ gibt es nicht. Der mythische „König“ Šargani oder Šargina lebte mindestens 3200 Jahre vor Nabunêd.

IV.

Im Gegensatze zu der geläufigen Anschauung sehen wir den Kern der Kyros-Sage nicht in dem Motive der Aussetzung, und zwar schon darum, weil Motive nicht mit Sagentypen vergleichbar sind und die blosser Vergleichung eines Motives mit seinem Gegenstücke noch keine Mythenvergleichung gestattet. Vielmehr bildet die Aussetzung nur ein Motiv, und zudem nicht das wesentliche; der tyrannische Herrscher weiss, dass der Sohn seiner Tochter ihn stürzen wird: daher die Aussetzung¹⁾.

Da Kuruš historischer König ist, so liegt der Gedanke nahe, dass seine Geschichte Motive enthielt, durch die erst der Mythos

¹⁾ Der Grund für die ursprüngliche Aneinanderreihung der Motive ist natürlich ein ganz anderer; die Auswahl und Ausdeutung derselben ist aber jünger.

in die Überlieferung hereingezogen wurde. Nun taucht mitten unter historischen Namen die *Μανδανη* auf (Xenoph. Kyrup. I 2, 1: *μητρος δε ομολογεται Μανδανης γενεσθαι* — und wir wissen, dass Xenophon mindestens eine sehr gute Quelle benützte); diese Mandana ist die Gattin Kambyzes' I. und die Tochter des Astyages. Da in den historischen Verhältnissen nichts liegt, was dem widerspräche, so liegt der Gedanke verzweifelt nahe, dass auch diese „Mandana“ historisch sei. Dann stürzte Kuruš den Vater seiner Mutter¹⁾, und das gab den Anlass, den Mythos auf ihn zu übertragen, der dann der Überlieferung weitere Züge einbrachte, z. B. die Aussetzungslegende. Dem steht die Erzählung von Spitamas und Amytis nicht im Wege, sie ist durch eine Variante des Mythos zum wenigsten „beeinflusst“. (Vgl. II). Eine weitere Möglichkeit wäre die, dass der Held des Mythos einen ähnlichen Namen wie „Kuruš“ geführt hätte, wobei man unwillkürlich an den indischen „Kuruš“ und den elamischen Namen *Kuri* denkt. Die Gleichsetzung von Ažiš-dahaka mit Aštuvega-*Αστρυγας* wäre dann leicht ge-

¹⁾ — ursprünglich wohl dessen gleichnamigen Enkel —

wesen (wie aber auch im vorigen Falle!): als Ausgangspunkt für die Übertragung kann sie aber kaum gedient haben.

Während nun bei der Aussetzung in den verwandten Sagen das Schwimmen des Kindes in einem Gefässe auf dem Wasser vorkommt, ist in der griechischen Überlieferung der Kyros-Legende davon ebenso wenig die Rede wie in der Ašdahak-Sage. Man könnte also meinen, dass dieses Motiv den Iranern unbekannt gewesen wäre. Dann müsste es also ins Parizadeh-Märchen erst später eingedrungen sein, oder, da in diesem der Enkel den König nicht stürzt, müsste das Märchen trotz den europäischen Varianten überhaupt von unserem Typus ganz zu trennen sein, während es mit der Šargani-Legende unstreitig sich berührt.

Sehen wir aber näher zu, so führt in der Ašdahak-Sage der Rächer den Beinamen *Afbiana* (*Apwiana*, *Asfian*, *Abtian*), und sein Vater, mit dem er verwechselt wird, heisst *Afbia* und wird dadurch bezeichnet als einer, der irgendwie mit dem Wasser zu tun hat; den gleichen Namen *Trita Aptja* finden wir in Indien wieder. Also dürfte hier der Name als mythisches Rudiment zu betrachten sein. Dürfen wir *Aptja* etwa als „der

Wasser-Geborne“ übersetzen, dann wäre unser Trêtana der „Enkel der Gewässer“, d. h. Apām Napāt! Damit wäre denn glücklich auch die alte Streitfrage entschieden, ob *napāt* mit „Nabel“ oder mit „Enkel“ richtig übersetzt ist. Dazu gehörte freilich, dass die Gleichung Trêtana = Apām-Napāt sicher wäre. Nun erzeugt Trêtana mit seiner Enkelin (Tochter?) eine Tochter, mit dieser wieder eine, und so fort durch neun Generationen: insofern hat der Sohn der letzten, nämlich Manōšćipra, also seine „neun Mütter“ wie Heimdall, oder, um in Iran zu bleiben, er vergleicht sich mit Rōstahm und dessen 10 Ammen, mit dem indischen Kršna und dessen 9 Ammen. Apām Napāt aber ist der Wassergott mit dem Beinamen *hšaprija*, der „von Weibern umgebene“, entsprechend (dem Namen nach) dem Neptunus, aber ebenso dem Poseidon und Aegir, also wird auch er neun Töchter gehabt haben. Noch weiteres liesse sich anführen, zu abgelegen aber für unser Thema. Nur das eine sei erwähnt, dass Apām Napāt als im Wasser wohnender Stammvater des Menschengeschlechtes zugleich eine kultische Variante des Manuś darstellt, des indo-iranischen Noach. Dem Manuś muss aber auch Trêtana entsprechen, wenn

dessen Sohn den Namen *Manōščīpra* soll führen können, d. h. „Abkomme (Sohn) des Manuš“!

Da nun Apām-Napāt ein Kultgott ist, so ist auch sein alter Mythos nur andeutungsweise erhalten, seine Mythen sind also in anderem Besitze zu suchen. Eine Andeutung eines Apām-Napāt-Mythos scheint sich aber im „Wasser“-Jašt (Jašt V 72 ff.) zu finden. Die Stelle ist wieder gewaltig „erweitert“, nämlich durch Glossen und sinnlose Zusätze aus anderen Stellen auf den doppelten Umfang gebracht worden. In dieser Hinsicht sind die vier Zeilen von 72 leicht herauszustellen, worauf ich hier verzichte, da gerade in unserer Zeit Avestastellen nicht in Umschrift wiedergegeben werden können. Ich deute aber an, dass *pubro*, *pritasča*, *pubra* und das zweite (nicht umschreibbare) Wort der vierten Zeile teils Glossen (*pubro* und *pubra*) teils Einschübe sind. Ob die Glossen richtig seien, ist eine andere Frage, denn die folgenden Namen könnten wohl auch Nominative sein und die vermeintlichen Namen der betenden Helden selber möchte ich eher für Adjektive halten. Korrigiert ist die Stelle offenbar nach dem Farvardīn-Jašt (Jašt XIII 113), und daher mögen sowohl die Genetive wie der Zusatz „und

"Frita" stammen, wenn die Verderbnis nicht noch ärger ist, denn der Farvardin-Jašt ist erst recht ein zusammengestoppeltes Machwerk. Auch Jašt XIII 140 ist noch heranzuziehen, Klarheit ist aber auf philologischem Wege nicht zu gewinnen. Daher wage ich die Vermutung, dass in Jašt V als dritter und eigentlicher Held, nicht aber als Örtlichkeit, eben Apām-Napāt aufzufassen sei, den der Farvardin-Jašt durch 'Frita' ersetzt. Dann dürfte auch auf Jašt V 73 ein neues Licht fallen: es würde eine Variante des Kampfes gegen Ažiš-Dahaka darin zu suchen sein; das *upa* in 72 wäre durch „auf Seite des“ zu übersetzen trotz der parallelen *upa* in anderen Strophen des bunt zusammengesetzten Jašts.

Für die Herstellung unserer Sage ist es jedenfalls von Bedeutung, dass einer unserer drei „Schmiedebrüder“ mit dem Wasser zu thun hat, wie wir einen zweiten als Schützen kennen; der dritte führt den Schmiedehammer (Keule, Donnerkeil, Vajra usw.). Auch von diesem Standorte aus wollen wir noch einen Blick auf die europäischen Mythen werfen. Wir erinnern an den Schuss und die Wasserfahrt der Tellsage und an die Sage von den drei Tellen. Ist hier der Hammer durch die Axt vertreten?

Bei den griechischen drei Brüdern Hades, Poseidon und Zeus ist der Mythos offenbar verwirrt, und zwar liegt die Verwirrung wohl in der Reihe Uranos, Kronos, Zeus, die mit einander vertauscht worden sind. Zeus kämpft offenbar gegen Kronos, der als Verfolger seiner Nachkommen (hier fälschlich Söhne statt Söhne seiner Tochter!) den Aśdahak-Jama spielt. Die Wunderkuh erscheint als Amaltheia, die lärmenden Schmiede als Korybanten, und die Waffe, deren Naturbild das gleiche sein muss wie das des Hammers, erscheint als Sichel! Man denke also an Sieckes Mythologische Briefe! Trotz aller Verwirrung, die ja schon durch das Auftreten der Varianten bewiesen wird, fällt denn doch, nicht gerade aus dem Oriente, aber aus der Vergleichung, so viel Licht auf den griechischen Mythos, dass wir wieder betonen müssen: auch die griechische Philologie kann als solche die Rätsel der griechischen Mythologie nicht lösen.

Die germanische Philologie kann es gleichfalls nicht. Ein philologischer Verfasser einer Germanischen Mythologie beginnt seine Ausführungen über Hönir mit den Worten: „Über Hönir schwebt undurchdringliches

Dunkel, weil die Überlieferung teilweise unverständlich ist und weil auch der Name des Gottes keiner befriedigenden Deutung sich fügt.“ Gegenüber diesem glänzenden Ergebnisse ist es doch wohl gestattet, sich nach anderen Möglichkeiten umzusehen. Auf die Dreiheit Odin, Hönir, Loki wollen wir die Eigenschaften unserer drei Brüder übertragen, dann ist Loki der Schmied, Odin der Schütze und Hönir — der Wassermann. Daher tritt Hönir auf bei der Menschenschöpfung (wie Apām - Napāt; auch Fretana ist der Schöpfer der drei Menschenrassen). Im färöischen Liede kämpfen die drei Götter gegen Skrymir, indem sie dem verfolgten Bauernsohne das Leben zu retten suchen. Nun kennen wir Skrymir als „Utgard“-Herrscher, und Thors Fahrt zu ihm entspricht dem Frita-Mythos, ist aber wieder verwirrt, denn der Schläfer müsste Thor selbst sein, und auch die Wettkämpfe, unter denen das Wettschiessen fehlt, sind verändert. Dabei tritt aber wieder der Sohn des Bauern auf, nämlich Thialfi, und in der Mythologie giebt es in solchem Falle nicht verschiedene Bauernsöhne, sondern „der Sohn des Bauern“ ist feste Gestalt, ist persönliches Motiv. Und schon darum sind die drei Götter im Färöerliede die drei

Brüder¹⁾, deren einer Frita ist, d. h. Apām-Napāt, denn „Frita“ ist Name des Vaters wie des Sohnes, die beide die „Dritten“ sind. Daher die ständigen Verwechslungen. [Daher heisst des Poseidon Sohn *Τριτων*, und *Τριτωνιδ Αθανα (Αθριανα)* als Tochter des Zeus deutet auf Verwechselungen, die ja in diesem Falle auch längst als solche erkannt sind.] Nun tritt uns im Färöer-Liede auf einmal ein neues Bild entgegen: Hönir als Schwanengott, wie auch Hoffory richtig erkannt hat. Es lässt sich wohl annehmen, dass es sich im Liede um neun Schwäne gehandelt hat, und dass diese den Schwanenjungfrauen und Aegirs Töchtern entsprechen, wird wohl dann auch niemand bezweifeln. So macht also auch Thialfi als Feder am Haupte des Schwanes seine Luftreise, und zwar auf der Verfolgung durch Skrymir, wie Wieland auf der Flucht. Wir erinnern nur noch an die Beziehungen, die auch der Wassergott Njodr zu den Schwänen hat, denn unser Zweck ist hier nur der, die Bedeutung der Wielandsage für die Kyrossage von einer neuen Seite zu beleuchten. Das dürfte durch das Vorstehende im

¹⁾ und die Beschützer des iranischen Helden sind gleichfalls sein Vater und dessen beide Brüder.

wesentlichen bereits geschehen sein. Die Motive des Dienens, (z. B. als Mundschenk), des Trunkenmachens, der Vögel und der Weiber (bei Nikolaos) gewinnen dadurch vielleicht jetzt schon ein anderes Aussehen.

Auf weitere Schlüsse lassen wir uns zur Zeit nicht ein: wir wollen den Stoff sammeln und allmählich gruppieren, das muss die erste Arbeit sein. Mit dem Vorwurfe, die „Geschichte“ in Mythologie auflösen zu wollen, haben diese Studien nichts zu thun. Wir wollen umgekehrt aus dem Mythos das Historische herauslösen, und zwar auf Grund der Voraussetzung, dass die Geschichte Anlass bot, den Mythos, und zwar eben einen bestimmten, an sie zu knüpfen. Dieser Vorgang ist psychologischer Art, wiederholt sich überall und bedeutet keine besondere Form der geschichtlichen Darstellung, die gerade dem Oriente eigentümlich wäre.

V.

[El-Amğad und El-Azad.] ¹⁾

Die bekannte Erzählung aus 1001 Nacht, die mit der 218. Nacht beginnend die Schicksale der beiden Söhne Kamar-es-Samāns berichtet, bietet folgende Genealogie:

Šahrimān	[El-Ghajūr]	[Armānūs]
Kamar-ez-Zamān mit 1. Budūr und 2. Hajāt-en-nufūs		
El-Amğad		El-Azad

Bekanntlich beschuldigen die beiden Gattinnen Kamars ihre Stiefsöhne sträflicher Anträge und Kamar befiehlt, beide Jünglinge zu töten. Der am Orte wohnhafte Armānūs bewirkt wenigstens, das Kamar seine Söhne nicht selbst tötet, sondern damit den Schatzmeister beauftragt. Dieser lädt die Jünglinge in zwei Kisten auf ein Maultier, bringt sie in die Steppe und ist schon so weit gekommen, die beiden an einander zu fesseln, da — greift die Vorsehung ein, und

¹⁾ Vgl. zu diesem Abschnitte OLZ. 1904 Sp. 385ff (Zur Phineussage).

wir finden beide wieder am Hofe des Königs in der Mager-Stadt, dessen Wesir Amğad geworden ist. In diese Stadt wird der Schauplatz durch die Schicksale der verfolgten Stiefbrüder verlegt, und so muss denn Kamar selbst in diese Stadt kommen, die offenbar seine eigene ist, denn der angebliche König dieser Stadt bleibt namenlose Figur. Nach der Grunderzählung blieben also die Jünglinge in ihrer Stadt. Nun erscheinen Ghajür (dann Kamar) und endlich auch Šahrimān mit Truppen in der Stadt, offenbar doch, um schlichtend einzugreifen. [Mit einigem Staunen sehen wir, dass Amğad seinem Grossvater berichten kann, dass es Kamar und Budür wohl ergeht!] Alles endet erfreulich.

Dabei haben wir aber die Hauptsache weggelassen.

Wir sahen, dass die Stadt der Mager eine Doppelung ist. Die Stadt Kamars heisst sonst die Ebenholzstadt und liegt auf den Ebenholzinseln, über die Armānūs vor dem gebot; die Gleichheit beider wird auch durch die Angabe, dass man nun zur Ebenholzstadt zieht (zu Armānūs und Budür), kaum vertuscht, denn diese Reise hätte dem Zusammenhange nach beschrieben werden müssen, wenn sie wirklich stattgefunden

hätte. Nach der einen Fassung spielte sich also die ganze Geschichte auf den Ebenholinseln ab, und diese werden wohl die bekannten „schwarzen Inseln“ sein. Šahrimān aber regierte auf den Ḥalidān-Inseln, und Ghajūr, der König der 7 Schlösser, wird nach „Ġin“ verlegt, was nach der bekannten Verwechslung wohl wieder Medien sein wird. [Die Erzählung ist wohl offenbar persisch, scheint aber einmal durch türkische Hand gegangen zu sein.]

Den Hauptteil bilden natürlich die Schicksale der beiden Brüder, und da diese getrennt sich abspielen, konnte alles hineinwandern, was man von Helden mit entsprechendem Namen wusste. Das pflegen dann wirklich Varianten der Haupterzählung zu sein, und so müssen wir uns auf Doppelungen gefasst machen. Wir wollen nun versuchen, zunächst alle äusserlicheren Einschübe herauszustellen, um so den Kern klarer zu erfassen.

Solcher Einschub ist zunächst der von der Königin Margiāne, deren Sklave und Geliebter Azad wird. Hier liegt eine offensbare Doppelung darin vor, dass er schlafend einmal im Garten der Margiāne, einmal in einer Grabstätte, von seinem Peiniger Bahrām wieder überrascht wird. Weshalb die Ver-

folgung Bahräms durch Margiäne keinen Erfolg hat, das wird durch den Hinweis auf Bahräms List und Zauberei nicht erklärt; offenbar hatte sie Erfolg und es liegt nur eine Variante vor zu dem ersten Falle, wie sie in Azads Besitz kam und ihn dann verlor. Dann gehörte also die Grabstätte in Margiänes Garten. Die Episode hat drei Figuren, Bahräm, den Margiäne hasst, und ihren Liebling Azad. — Am Schlusse, wo nun auch Margiäne mit einem Heere auftauchen muss, ist auch nur von einem Raube Azads die Rede.

Eine zweite Episode ist die im Hause Bahādurs. Hier tritt das Mädchen so herrisch auf und Bahādur geht in seiner Sklavenrolle so weit, dass man für die Einleitung der Szene an Entlehnung oder Trübung durch eine andere Quelle denken könnte, eine Quelle, aus der dann auch die entsprechende Szene bei Nur-ed-din und der schönen Perserin geflossen wäre. Der Wendepunkt liegt in Amgads Frage: „Willst Du zu mir kommen oder soll ich Dich begleiten?“ Hier konnte die Laune des Erzählers leicht ausbiegen. Er folgte also der Erzählung, wie sie im Nachtrage von Hennings Übersetzung im XVIII. Bändchen S. 180 ff. gegeben ist, bis zu dem Punkte, wo er wieder

einlenken musste, und steigerte dann des Mädchens Hass gegen Bahādur so weit, bis sie trotz ihrer Bezechtheit zur problematischen Natur wird, wie der übergefällige Bahādur nicht minder. Hier ist also wohl etwas nicht in Ordnung, selbst wenn man annehmen wollte, die Erzählung im Nachtrage sei aus unserer geflossen. Ich vermute zunächst, das Mädchen hat Amğad in ihr Haus gelockt und Bahādur ist ihr verabscheuter Liebhaber. Die Episode hat drei Figuren, Bahādur, den das Mädchen hasst, und ihren Liebling Amğad.

Auf diese Weise hat also auch Amğad ein Stückchen Schicksal, im übrigen hat er's bequem, er braucht nur noch Wesir zu werden. Möglicherweise ist aber auch dieses Stückchen Pech noch gestohlen von seinem Bruder, dem Pechvogel. Denn die beiden Episoden von Margiāne und von Bahādur scheinen im letzten Grunde nur Dubletten zu sein, verteilt auf beide Brüder nach bekannten mythologischen Grundsätzen. Sie werden in die Verwandtschaft unseres Stoffes gehören, aber kaum gerade an diese Stelle, vermutlich aber auf die „schwarzen Inseln“. Ich glaube, wir können hier sogar schon jetzt einen Schritt weiter gehen. Margiāne will ja den Asad haben um seiner schönen

Handschrift willen, und Amğad wird Wesir. In der Erzählung des zweiten Qalenters aber wird der Prinz um seiner Handschrift willen Wesir. Aufgenommen wird er aber in der fremden Stadt bei einem Schneider, ebenso wie Amğad, und zwar spielt der Schneider die Rolle des Schutzengels unter einer feindseligen Bevölkerung. Da ist es nun bezeichnend, dass (in der 208. Nacht) der Gärtner den Kamar (!) ebenso schnell vor der Bevölkerung verbirgt.

Ebenso ergeht es aber dem Beder, der vor der Königin Lāb versteckt wird, und *Beder* wie *Kamar* sind ja der König Māh¹⁾. Nun wird zwar Kamar nicht verzaubert, nur nimmt Budūr seine Gestalt an; aber der Vogel, der ihm den Stein raubt (vgl. die Magelonen-Erzählung), spielt in seinem Leben eine sehr bedeutsame Rolle. Dafür wird aber unser Qalenter wieder verwandelt und zwar in einen „Affen“, d. h. ursprünglich wohl nur in einen „Schwarzen“. In seiner hohen wissenschaftlichen Bildung entspricht er gleichfalls dem Kamar, und er wird Holzfäller, wie Kamar Gärtner. Als Holzfäller macht er nun die unliebsame Bekanntschaft des Ifriten Gargaris, in dessen Behausung

¹⁾ Vgl. OLZ. 1904 Sp. 133 ff.

er ungebeten eindringt wie Amğad in die Bahādurs. Hier findet er die Prinzessin der — Ebenholzinseln. Jetzt kehrt sich unser obiges Bildchen um: Gargaris kehrt heim; und jetzt bekommt das Mädchen die Schläge, und während bei Amğad die Frage die ist, ob er oder sie dem Bahādur das Haupt abschlagen soll, fordert Gargaris jetzt das Mädchen auf, dem Holzfäller das Haupt abzuschlagen, und wie diese es ablehnt, umgekehrt den Holzfäller, das Mädchen zu töten. Bei seiner anfänglichen Flucht (Gargaris holt ihn erst wieder herbei) lässt unser Qalenter aber seine Sandalen zurück, genau so, wie Azad bei Margiäne.

Gargaris ist also in unserer Erzählung in Bahādur und Bahram zerlegt (deren Namen wohl ursprünglich gleich lauteten!), und die Episode gehört in die Geschichte Kamars. Daher ist vom Zauber Bahrāms gegenüber der Margiäne die Rede, denn diese entspricht der unglücklichen Königstochter, die im Kampfe gegen den Zauberer Gargaris den Prinzen der „inneren Ebenholzinseln“ (eben unseren Qalenter) entzaubert und zwar vermutlich aus einem Vogel, wie bei König Beder.

Fragen wir uns nun nach Vorstehendem, was von den Schicksalen unserer beiden

Helden übrig bleibt, so kann nur der Rest der Erzählung von Azad den Stoff liefern, und dieser Stoff sind die Prügel, die er bekommt. Diese Prügel bilden den Orgelpunkt der Erzählung und sobald die fremden Beimischungen einmal schweigen, hört man's auch wieder klatschen. Man bekommt den Eindruck, als ob das förmlich der „Rahmen“ der Erzählung sei, der Grundstock, der krampfhaft festgehalten wird, so viel auch dazwischen kommt; sogar auf dem Schiffe, verfolgt von Margiāne, schlägt Bahrām noch auf Azad los. Daheim aber sind es Bostāne und Kawāne, die Töchter Bahrāms, denen das Geisselamt übertragen ist. Statt beider erscheint auch nur eine, und so kann die Szene dann an die bei Bahādur erinnern, nur müsste dann Amğad der Geschlagene sein, und das könnte gar wohl auch das Ursprüngliche gewesen sein: verderbt ist die Stelle auf alle Fälle. Wie nun Gargaris sein Mädchen auffordert, dem „inneren Ebenholzprinzen“ das Haupt abzuschlagen, so könnte er sie auch gezwungen haben, ihn zu geisseln, und so dann auch Bahādur, in Übereinstimmung mit Bahrām. Wir haben aber neben einander eine einprinzichte Geschichte und eine zweiprinzichte, die so vereinigt sind, dass man von zwei Prinzen aus-

geht, beide auf Reisen schickt und dabei trennt. Treten also Bostāne und Kawāne in Tätigkeit, dann werden auch zwei Prinzen darunter zu leiden haben. Anfänglich werden auch beide per Kiste befördert, später nur Azad, und zwar auf der Reise zum Feuerberge, wo er offenbar als Opfer beim „Magerfeste“ dienen soll.¹⁾ Da die Mager natürlich erst später hineingetragen sind, bleibt die Frage offen, wem man opferte, wenn das Opfer gezeißelt werden musste; da die Geißelnden Weiber sind, mag es wohl eine Göttin gewesen sein.

Doch nun zurück zum Anfange: Kamar will seine Söhne töten lassen (als Opfer?) statt dessen — erhalten sie Prügel. Und dieses Schicksal ereilt sie um der Verleumdung zweier Gattinnen des Königs willen. Und bei Versöhnung mit dem Vater kommen fremde Heere, deren Führer offenbar vermittelnd wirken. Nichts läge näher, als dass die Bestrafung der Beschuldigten in die Hände derer gelegt gewesen wäre, die beleidigt worden waren, in die Hände der Budūr (der Mondgöttin) und der Hajāt-en-

¹⁾ Durch dieses Opfer soll ein Zauberkraut (also der Homa?) gewonnen werden, wie die Geschichte Hasans von Basra (782. Nacht) zeigt.

nufus. Der letztere Name¹⁾) bedeutet hier schwerlich „das Leben der Seelen“, wenn man auch vielleicht einen Anlass wusste, den ursprünglichen Namen gerade so umzu-
deuten; die wirklichen Namen in unserer Erzählung sind nicht arabisch. So mag denn das *en-nufus* vor allen Dingen als ergänzender Zusatz zu streichen sein. So entsprächen also nach Obigem Budür und Hajät der Bostäne und Kawäne, und dann natürlich Kamar dem Bahrām. Letzteres ist Thatsache, denn *Bahrām* ist *Wrbraghnā*, und dieser ist der leuchtende Mond als Besieger des schwarzen, des *Wrpra*.

Unsere Zusammenstellung enthält viele Unklarheiten, viel Verworrenes und Verwirrtes. Wir haben uns aber bemüht, nichts gewaltsam zum „Stimmen“ zu bringen in der Voraussetzung, dass dazu unser Stoff nicht entfernt ausreiche. Andererseits wollten wir uns nicht in der Fülle des auch noch Möglichen verlieren, haben daher bereits das uns Wahrscheinlichere herausgegriffen. Sammlung und Sichtung des Stoffes war der Hauptzweck.

Für die Kyrossage kommt unser Stoff in Betracht, wenn sie ein Licht wirft auf die Geisselung des (Atradates und) Spita-

¹⁾ Er kommt auch in der 719. Nacht vor.

mas, und auf die Frage, welche (vielleicht ganz fremdartigen) Einflüsse hier gewirkt haben. Kamar erscheint als der gute König, der sich in den grausamen verwandelt, als Gesamtbild „Ašdahak-Jama“. Dass in dem Stoffe das Fressen von Menschenfleisch durch die nächstverwandten Sagen belegt wird, sei hier nur angedeutet. Die Eigentümlichkeit, dass gerade der iranische Ašdahak-Jama zwei Jünglinge frisst, könnte also auch von einer anderen Seite noch Licht empfangen. Budūr und Hajāt erscheinen hier als Gattinnen Kamars; sie würden den beiden (Schwestern oder) Töchtern Jamas entsprechen. Es giebt vielleicht zu denken, dass beide Prinzen noch ihre Grossväter, väterlicherseits wie von der Mutter her, am Leben sehen. Nur zwei Prinzen finden wir auch im Pārizādeh-Märchen, wo gleichfalls der König-Vater ungerecht verfährt und die Mutter zwei ungeratene Schwestern hat. Wir haben bereits (in III) die Vermutung angedeutet, dass Parizadeh ursprünglich wohl der Name der Mutter der beiden versteinerten Prinzen sein werde, und ihre Schwestern deren Stiefmütter; wir wollen heute nachtragen, dass der Vogel in germanischer Fassung als Schwan vorzukommen scheint, der in dieser Gestalt aus der Aussenwelt, dem Seelenreiche, nach seinem Tode zurückkehrt.

VI.

Wir haben im IV. Beitrage geäussert, dass die historischen Verhältnisse dem nicht widersprechen, dass die Tochter des Astyigas die Gattin des ersten Kambyses sein könnte.

Damit konnte natürlich nicht der 550 gestürzte Astyigas gemeint sein, da er ein jüngerer Zeitgenosse des Kambyses ist. Wenn von ihm Photios nach Ktesias berichtet, *ως ουδεν αυτω Κυρος προς γενος εχρηματιζεν*, so ist das zunächst der Wortlaut des Photios, und Ktesias polemisiert damit gegen Herodot; es werden also dem Ktesias seine Gewährsleute aus einander gesetzt haben, dass Kyros gar nicht der Enkel des von ihm gestürzten Königs hätte gewesen sein können, und dass daher die Erzählung, die Ktesias als bekannt mitbrachte, vollkommen Schwindel sei. Mehr wird die Stelle schwerlich besagen, zu einer Abweisung des Verwandtschaftsverhältnisses in der Weise, dass

beide die Enkel des gleichen Mannes — in unserem Sinne! — wären, wird sie gewiss nicht ausgebeutet werden können.

Wie nun der Vorgänger des Kyaxares geheissen habe, dafür besitzen wir überhaupt nur eine Quelle, nämlich die Kyrupaideia, und hier heisst er „Astyages“. Denn wenn ein Farvartiš einen anderen Namen annimmt, um sich für einen Abkömmling des Hvahšatara ausgeben zu können, dann ist Herodots *Φραορτης* wirklich nicht mehr zu halten; und da in Babel ein Stück des Bagistāntextes zum Vorschein kam, so war dieser Text verbreitet und bekannt genug, und zwar wohl auch in Sardis, dass ein Gewährsmann Herodots die Verwechslung des wirklichen Namens mit dem des Kyaxares begehen und dadurch einen „Mederkönig Phraortes“ in die Welt setzen konnte. Es wäre spitzfindig, diesem Vorgange näher nachzugehen zu wollen.

Zweifellos hat es nun eine Überlieferung gegeben, nach der Kyros seinen Grossvater stürzte. Nur unter dieser Voraussetzung konnte sich der Mythos an Kyros heften: es ist die einzige Verbindungsmöglichkeit.

Historisch ist sie sicher nicht. Aber die geschichtlichen Vorgänge mussten dann etwas enthalten, das die Entstehung solcher

Legendenform ermöglichte. Und dieses Etwas erhalten wir, wenn wir das x des Namens, den der Vater des Kyaxares führte, versuchsweise durch „Astyages“ ersetzen. Es musste ein Anlass vorliegen, den durch Kyros gestürzten Mederkönig mit seinem Grossvater verwechseln zu lassen. Sollte hier etwas näher liegen als die Gleichheit der Namen?

Wenn also bei Xenophon der Vorgänger des Kyaxares wirklich Astyages heisst und der nämliche ist, an den sich das im II. Beitrage besprochene Motiv der Verstellung des Knaben anschliesst, ein offenbar im Mythos enthaltenes altes Motiv, und wenn dieser Astyages einstimmig als Vater der Mandane und Grossvater des Kyros auftritt, dann gestattet das wohl kaum noch einen anderen Schluss, als dass Xenophon eben die Verwechselung der beiden Astyages und die Hereinziehung des Mythos (daraufhin) schon vorfand. Und zwar war dies eine Vorstufe des Herodotischen Berichtes, denn sie kannte die Hereinziehung der Aussetzungssage wohl noch nicht. Auch das deutet wieder auf eine alte Quelle, vermutlich eine solche, die auch Herodot vorlag und die jedenfalls weniger mythisch war, als die von Herodot zu Grunde gelegte.

Wodurch Xenophon dann bewogen wurde, den zweiten Astyages zu unterschlagen, das scheint mir schon darum eine ziemlich müßige Frage, weil wir nicht wissen, ob er darin nicht einfach seiner Quelle folgte. Es ist für die Gesamtanschauung von der Kyrupaideia nicht unwichtig, diese Möglichkeit zuzugeben, für die sich bei unserer fast absoluten Unkenntnis des literarischen Hergangs gerade Gründe genug denken lassen.

Über den Gesamtcharakter der Kyrupaideia brauche ich hier kein Wort zu verlieren, denn ich vermeide grundsätzlich Verlegenheitserklärungen, und für andere Urteile ist die Frage noch nicht reif, oder „nicht mehr“ reif. Die Erkenntnis aber, dass Xenophon höchst wertvolle Quellen kannte, dämmert ja immer mehr. Auf die historischen Fragen näher einzugehen, ist hier nicht der Ort. Zuerst gilt es, den Mythos von den Verunreinigungen durch historische Ingredienzien zu säubern. Erst wenn diese Arbeit geleistet ist, können wir das Umgekehrte versuchen, dem diese Vorarbeiten eigentlich gewidmet sind.

Nur mag hier noch an die Wiederaufnahme des berossischen ersten Astyages (durch Floigl, Prašek, Rost u. a.) erinnert werden; die Existenz dieses Königs ist

eben so gut gesichert, wie man es nur verlangen kann, denn er fehlt auch bei Herodot nicht, ist nur nach Herodots verfehlter Theorie mit seinem gleichnamigen Enkel verquickt.

Freilich ist immer noch eine andere Möglichkeit wenigstens zu erwägen: die Verwechselung könnte noch weiter gehen, da wir ja vorher noch einen Kyros haben und es wohl auffallen kann, mit welcher Schnelligkeit die Kyros-Legende sich entwickelt haben müsste. Das heisst, es könnte auch noch der erste Kyros mit dem zweiten verwechselt sein, und Čišpiš, nicht Kambyses, wäre der Eidam des ersten Astyigas. Denn wenn dieser schon vor 606 regiert haben soll, als princeps ac satrapa der Meder, dann könnte auch der erste Kyros sein Enkel gewesen sein. Es hätte dann, in der Zeit der Bündnisse auf dem Wege der Heirat, der erste König von Antschan die „Manda-Tochter“ erhalten; dabei wäre nicht nötig, dass „Mandana“ gerade das bedeutete, aber es konnte wohl so gedeutet werden und dazu führen, dass der Name erhalten blieb. So hätte der Enkel des ersten Kyros den Enkel des ersten Astyigas gestürzt. Auch das wäre möglich, und je weniger wir wissen, um so mehr Möglichkeiten müssen wir offen lassen.

Jedenfalls aber müssen wir an die geschichtlichen Hergänge, so weit sie noch erschlossen werden müssen, die Anforderung stellen, dass sie Ähnlichkeit genug mit dem Mythos zeigten, um diesem ein Hereinfließen zu gestatten.

Methodisch muss unsere erste Aufgabe die sein, den der Kyros-Legende zu Grunde liegenden Mythos, und zwar zunächst in seiner iranischen Form oder deren Lesarten, festzustellen.

Das ist aber leider nicht so ohne weiteres möglich, und darum müssen wir von vornherein daran denken, den Rahmen zu erweitern. Es muss also schon für diesen Zweck der Stoff zusammengeholt werden, wo er auch liege. Dabei müssen wir den Faktor ausschalten, der bisher eine ganz ungebührliche Rolle gespielt und alle Untersuchungen gehemmt hat, ohne sie doch dadurch methodisch zu machen: die literar-geschichtliche Chronologie. Die Sagen Nord-Europas sind nicht aus der Kyros-Legende entstanden (— schon deshalb nicht, weil Kyros nie als Schmied auftritt! — aber es wäre überhaupt wahnwitzig, mit diesem Gedanken zu rechnen), sie sind trotz ihrer späten Aufzeichnung uralte: in dieser Richtung haben wir freie Bahn. Was wir bis-

her daraus angezogen haben, ist dazu vollberechtigt, nur soll es noch weiter ausgeführt werden. Immerhin ist das Verlangen schon jetzt begreiflich, sich ein Bild von der Stellung der Kyros-Legende zu den bekannten iranischen Göttergestalten zu machen und sie sozusagen als heimatsberechtigt zu erweisen. Auch das ist im III. und IV. Beitrage z. T. schon eingeleitet worden. Wir wollen aber hier versuchen, vorweg einen kleinen Abschluss zu erreichen.

Es sei also nochmals ausdrücklich betont: Mipra ist in Iran niemals der *Sonnengott*. Nie ist auch nur ein Versuch gemacht worden, ihn als solchen zu erweisen. Sondern die Vorstellung des phrygisch-römischen „Sol invictus“ reichte völlig aus, diese unmögliche Deutung auch auf Alt-Iran und Alt-Indien übertragen zu lassen. Die grundlegende Arbeit von A. Eggers („Der arische Gott Mitra“. Diss. Dorpat 1894) ist fast vollkommen unbeachtet geblieben, ja, sie fehlt sogar in Jacksons Literaturverzeichnisse im Grundriss (III S. 613).

Aber der Gott, der vor der Sonne am Himmel aufgeht, ist auch nicht eine blasse Abstraktion des Tageslichtes, das die Finsternis überwindet, sondern der leuchtende Mond,

der den dunklen Mond bekämpft, den „Verhüller“ Vrpra, und der darum der „Vrpra-Töter“ (Vrpraghñā, Bahram, Vahan) heisst. Und wenn die Armenier ihn mit Hephaios gleichsetzen, dann darf man das nicht in „Helios“ verändern. Vielmehr ist der Vazra, seine Waffe, ursprünglich das Gleiche wie der Schmiedehammer¹⁾.

¹⁾ Die kyprische Gleichung *Apollon* = אפולון dürfte eher den Apollon, der in Tenedos das Doppelbeil führte, als Hammergott fassen. Wir ersehen aus Strabon (Cas. 640), dass Leto, die gleich ihrem iranischen Gegenbilde, der Mutter des „Drittensohnes“ Mipra, verfolgt wird, bei der Entbindung durch den Waffenlärm der Kureten geschützt wird, wobei die Amme Ortygia ihre Rolle spielt. Der Mythos von der Geburt Mipras galt also auch von Apollon, wie von Zeus, der als *Δαφνιδεύς* wieder das Doppelbeil führt. Statt der 3 Schmiedebrüder und 9 Ammen finden wir also 9 Schmiedebrüder (— wenn die Neunzahl der Kureten auf diesen Fall übertragbar ist!) und eine Amme, die sonst aus dem Tierreiche zu stammen pflegt. Solchem Apollon entsprach dann auch Mipra, der in Syrien mit משך, in Kleinasien mit Tešup verschmolz. Teschub ist aber der spätere Jupiter Dolichenus, dessen Ähnlichkeit mit Mithras in seinen Darstellungen auf Altarplatten sich sogar auf die Nebenfiguren erstreckt. Dieser Zeus-Apollon entsprach vermutlich auch dem mit Mipra identischen Midas der Phryger, der ursprünglich wohl nicht Ziegenohren, sondern Ziegenhörner trug.

Mipra tritt uns in der eigentlich mythologischen Schicht als Fretana entgegen, der gleichfalls den Vazra führt, und dessen Vater Afpija wohl den Beinamen „Kāweh“ erhielt. Darin wird vermutlich nichts anderes stecken als eine alte Bezeichnung des „Schmiedes“.

Diese nur verstümmelt erhaltene Sage von Fretāna und Ažiš-dahaka ist die iranische Vorstufe der Kyros-Legende.

In OLZ. 1904 Sp. 219 haben wir darauf hingewiesen, dass die 3 Mager der Mithras-Legende auch nur wieder die 3 Schmiedebrüder sein werden, und haben sie auf die Gottheiten der 3 iranischen Wochen gedeutet. Sie bilden zusammen den *Μῆρας τριπλασιος*, wobei *Cantes* die erste Woche des zunehmenden, *Cautopates* die dritte Woche des abnehmenden leuchtenden Teiles der Mondscheibe darstellt. Mithras der Vater ist natürlich wesensgleich seinem Sohne, der ja stetig mit ihm verwechselt wird. Wie es scheint, erzeugt er sich selbst von Neuem mit seiner Mutter.

Wie Mipra durch Vrpra bedroht wird, so Fretana durch Dahāka. Von den drei

Als Apollon aber Sonnengott wurde, zog er auch den kleinasiatischen Mithras nach sich!

Brüdern, die wir auch für die letztere Fassung voraussetzen müssen, und deren einer der Vater des jungen Hammergottes ist — „Fretana“ bedeutet „der Sohn des Dritten“! — muss nun der eine, eben der Vater des jungen Helden und Rächers, in die Gewalt des Tyrannen fallen (vgl. Αφρία!), und das ist der *Ατράδατης*, dessen wir auch im fünften Beitrage gedenken konnten, wenn auch in einer ersten Vermutung eines noch dunklen Zusammenhanges. Das gleiche Schicksal dürfte also auch Vater Kāweh gehabt haben, dessen Geschichte bei Firdousi auf einmal abbricht: war der Grund dafür das Peinliche, das in einer Gefangennahme des ersten iranischen Bannerträgers gefunden worden wäre?

Das Hauptmotiv der Sage ist die Prophezeiung, dass der alternde König durch den Sohn seiner Tochter fallen müsse. Daher wird die Tochter eingesperrt und später ihr Kind verfolgt. Diese Sage ist teilweise sogar auf Zaratustra übertragen worden.

VII.

Wir haben im II. Beitrage eine teilweise Parallelstellung des Prexaspes und Kroisos vermutet und am Schlusse den naheliegenden (aber später weiter zu begründenden) Gedanken ausgesprochen, dass ursprünglich Kambyzes den Kroisos zwang, auf seinen eigenen Sohn zu schießen. Dabei schwebte uns natürlich auch die Geschichte von dem stummen Sohn des Kroisos vor, dem die Angst um den Vater die Zunge löst. Lediglich um des Grundsatzes willen sei auch hier betont: ist ein Mythos auf den Kroisos übertragen worden, so musste dazu ein Anlass vorliegen; hatte Kroisos etwa wirklich einen stummen Sohn?

Das Gegenstück wäre aber natürlich der Tellschuss des Prexaspes auf seinen Sohn. Aber noch ein Dritter ist mit dem Bogen-schießen verknüpft, eben der, dessen Ermordung dem Prexaspes aufgetragen wird; und zwar widerspricht diese Erzählung (den

Örtlichkeiten wie der Zeit nach) der Bagistan-Inschrift und ist nicht historisch. Sollte hier in der befohlenen Ermordung des Smerdis vielleicht die Spur des befohlenen Schusses auf den eigenen Sohn erhalten sein? Dann wäre etwa zu schliessen, dass *Παράσπας*-Paruśaspa wirklich den Bardija tötete und dadurch in den Mythos geriet?

Wir haben uns die Aufgabe gestellt, den Stoff möglichst vollständig zu sammeln, dürfen daher nichts irgend Verdächtiges übergehen, auch wo sich der Vorwurf erheben könnte, dass denn doch zu wenig Verdachtsgründe vorliegen. Mein langjähriges Arbeiten auf mythologischem Gebiete hat mir aber zur Genüge gezeigt, wie wichtig es ist, nicht vorher über „wichtig“ oder „unwichtig“ abzuurteilen, bevor man den ganzen Zusammenhang klar vor Augen hat. Mythologische Motive sind — wenigstens bei den Ariern — geistig geschaute Bilder, gehören in die Psychologie, nicht in die Logik, und darum wechseln auch die Begründungen des Zusammenhangs der Motive so leicht, die Grundzüge der Bilder aber so schwer. Ich kann es niemand verdenken, wenn ihm das nicht so leicht ein-geht, denn ich habe selbst Zeit genug

gebraucht, mich davon zu überzeugen. Alt eingepflanzte Vorurteile tragen die Schuld daran; ich sehe, dass es anderen leichter gefallen ist.

Ein solches „Bild“ ist vielleicht auch die Szene, in der sich Prexaspes vom Turme stürzt, nachdem er die Aufklärung gegeben hat. Das sind zwei Motive, und möglicherweise haben wir noch als drittes hinzuzufügen, dass er auch das Geständnis eines Mordes ablegt. Wenn nun in der iranischen Erzählung gestanden hätte, dass jetzt der Sena-Murgha kam, den Stürzenden auffing, und davon trug? Das Motiv ist ja belegt, man erzählte es von Gilgames. Dann wäre es aber schwer, nicht an Wielands Abschied von seinem Tyrannen zu denken.

Jedenfalls ist das Motiv des „Schützen“ in Iran gut beglaubigt. Nöldeke und Marquart (*Assyriaka* S. 601) haben über diesen *Arḥša* geschrieben und Marquart hat auch die Sage von *Αραξης* dazugestellt. Dieser kämpft mit seinem Grossvater um die Herrschaft, erschießt ihn und gibt dann einem Flusse den Namen. Es wäre unwahrscheinlich, dass hier keine Verwechslung zwischen *Κυρος* und *Αραξης* vorläge! Wenn aber *Arḥša* „den Frāsijāt (Franrasj) mitten unter seinem Heere erschießt und

so Erān von dessen Tyrannei befreit“, erinnert das nicht an Tell und Gessler?

Arḥṣa schiesst einen Pfeil ab, der von Tabaristān bis zum Oxus fliegt, der nun die Grenze wird.

Wenn wir es hier mit *Αραξης-Κυρος* zu tun haben, der seinen Grossvater vom Throne stiess, dann ist es doch vielleicht lehrreich, an die Pari-Banu-Geschichte in 1001-Nacht zu erinnern.

Die 3 in Nūr-en-Nahār verliebten Brüder werden vom Könige ausgesandt, die grösste Merkwürdigkeit zu holen: der Sieger bekommt die Prinzessin. Die Wunderdinge sind der Teppich, das Fernrohr und der Wunderapfel, den Ahmed, der Jüngste, erwirbt. Die Entscheidung über den Wert der 3 Dinge wird um so schwerer, als alle drei notwendig werden, um der erkrankten Prinzessin das Leben zu retten. Nun soll ein Wettschiessen entscheiden, und der Held mit dem Wunderapfel schiesst so weit, dass man den Pfeil nicht findet. Er verliert die Prinzessin und geht nun, seinen Pfeil zu suchen; der liegt 4 Parasangen weit auf einem Felsen. Zwischen Steinblöcken gewahrt Ahmed hier ein Loch im Boden, durch das er in den Palast der Pari-Banu gelangt. Vergessen, Liebe, Heirat — Urlaub.

Inzwischen lässt der König den Ahmed suchen und beide sind hocherfreut ob des Wiedersehens. Aber der Prinz wird dem Könige verdächtigt. Nun soll er ein Riesenzelt für das Heer und Wasser aus dem Löwenbrunnen beschaffen, wozu ihm Pari-Banu verhilft. Die dritte Aufgabe aber fordert die Herbeischaffung eines langbärtigen Zwerges mit eiserner Keule und Donnerstimme. Das ist aber Pari-Banus Bruder *Šabēr* (*Šaibar*), der wohl gleich *Hsaṣṣravarja* sein wird, der Goldschmied im Erdinnern. Der aber durchschaut die Hinterlist des Königs, tötet ihn und setzt Ahmed zum Nachfolger ein.

Hier hätten wir also wenigstens den Schützen mit dem Apfel, und dieser Ahmed ist der Dritte unter drei Brüdern; sein Helfer, der dem Kave vergleichbar sein wird, führt die eiserne Keule. Es wäre aber auch denkbar, dass an *Šabēr*'s Stelle früher der Sohn Ahmeds und der Pari-Banu gestanden hätte¹⁾. Das sind Fragen, die nur durch Gewinnung einer möglichst vollständigen Genealogie entschieden werden können. Einstweilen wird zu beachten sein,

¹⁾ Weitere Ausblicke eröffnet vielleicht eine Vergleichung des ind. *Kavandha* mit *Kaṇṭhos*.

dass es sich um die Gefangensetzung Ahmeds noch immer dreht, ohne dass sie zur Ausführung kommt. Wäre das ursprünglich geschehen gewesen, dann würde auch das rücksichtslose Vorgehen Šabōrs besser begründet. Im Übrigen spielt die Erzählung in die Rōstahm - Sage hinüber, denn die Pari-Banu entspricht der Hnansati des Kysāspa, die ursprünglich wohl auch mit Paričīprakā und natürlich mit Parizātakā identisch ist. Auch hier haben wir wieder das Wunderwasser, das mit Hülfe des Zwirnkäules gewonnen wird.

Wichtiger ist aber die Frage: was wird denn nun mit Nūr-en-nahār und ihrem Gatten Ali? Hier ist etwas nicht in Ordnung. Und darum haben wir bisher übergangen, dass die 3 Prinzen als die Söhne des Königs gelten und die Prinzessin als seine Nichte. Dass das alt und echt wäre, wird nach dem obigen wenig wahrscheinlich sein, um so mehr als einer der 3 Brüder, Husein, Einsiedler wird. Sollte das nicht unser Bekanntter aus dem Parizadeh-Märchen und der Einsiedel auf der Hara (im III. Beitrage) sein?

Wir haben aber das Ganze hier nur ausgeführt, um zu zeigen, dass in einer verwandten Erzählung wirklich die Motive

des Apfels und des Schützen verbunden vorkommen.

Noch eine Erzählung liesse sich vielleicht dafür anführen, nämlich die in der 14. Nacht (als Erzählung des dritten Qalenters) beginnende von Ağib. Denn hier ermordet der Königssohn, der den kupfernen Reiter abgeschossen hat, ohne sein Wollen nachher den Ağib mit dem Messer, mit dem er ihm eine Melone zerschneiden wollte¹⁾. Dass hier der Apfel durch die Melone vertreten wäre, wird niemand stören; man darf aber auch nicht den ganz andersartigen Fortgang der Geschichte anführen, denn das von Ağib handelnde Stück gibt sich deutlich als eine Episode. Es ist ein Bruchstück, dessen kupferner Reiter in anderen Geschichten noch öfter wiederkehrt (z. B. in 569. N.). Dieser Reiter ist ein Talisman der Herrschaft dessen, der ihn aufgestellt hat, und wird wohl im Hätim-Thäi-Märchen durch den

¹⁾ Das deutsche Liedchen singt:

Hängt ein Englein an der Wand,
Hat ein Aepflein in der Hand,
[Möcht es gerne essen,
Hat kein Messer.]
Kommt ein Messer von oben herab,
Haut dem Englein sein Köpfelein ab.

(Die 3. und 4. Zeile ist mir nur alamannisch bekannt, die anderen auch schlesisch.)

G. Hüsing, Beiträge zur Kyros-Sage.

Papagei vertreten, auf den 3 Schüsse abgegeben werden dürfen: jeder Fehlschuss versteinert den Schützen zu einem Drittel des Leibes. Daran sei erinnert wegen des naheliegenden Zusammenhanges (ob nur äusserlich in einzelnen Motiven?) mit dem Parizadehmärchen wie auch mit „Hasan von Basra“ (806. N.).

Der Schütze mit dem Apfel hat möglicherweise noch weitere Spuren im Orient hinterlassen, und sie werden dann auch noch gefunden werden¹⁾; für unsere Zwecke genügt es, die Frage zu formulieren.

Und nun noch einmal zur Pari-Banu zurück. Von den drei Wunderdingen entspricht das „Fernrohr“ natürlich dem Zauberspiegel, der Teppich vertritt das

¹⁾ Ist bereits geschehen: H. Lessmann hat inzwischen in OLZ. 1905 Sp. 219 ff. („Der Schütze mit dem Apfel in Iran“) einen Nachweis des Schusses auf den Apfel beigebracht. Ich bitte dringend, diesen Artikel wie den Stackelbergs in ZDMG 58 zu vergleichen. Besonders beachtenswert für die iranische Mythologie scheint mir Lessmanns Vergleich der Erdgöttin Spanta Aramatiš mit der in der Erde wohnenden Paribanu, deren Bruder also wirklich dem Herrn der Metalle entsprechen wird. Dieser hiess in ostiranisch - sakischer Form etwa **Kšartavərja* (= *Kärtavīrja*), im NW später etwa **Šahvēr*. (Vgl. dazu H. Brunnhofer, Iran und Turan S. 199 f.).

Zauberross (Schiff, Siebenmeilenstiefel u. a. m.), nur der Zauberapfel wird als alt und echt gelten dürfen. Nach diesen 3 „Requisiten“ würden wir also bei der Vergleichung Umschau zu halten haben.

Nicht ganz einwandfrei ist die Erkrankung der Prinzessin. Die Anwendung des Fernrohres und Teppichs setzt ja doch voraus, dass sie weit, weit entfernt ist, und davon wird uns nichts berichtet. Auch hier ist etwas nicht in Ordnung, und wir haben wohl nach entsprechenden Erzählungen zu ergänzen, dass ein Zauberer die Nür-en-nahār geraubt hat¹⁾, und dass die Wunderdinge zu ihrer Befreiung dienen, wobei der Zauberer übrigens gar wohl ihr eigener Vater sein kann, der sie irgendwo — aus bekanntem Grunde — einsperrt.

Dass geschieht in Iran auf andere Weise auch dadurch, dass die Jungfrau eine Schlange grosszieht, von der sie dann umgeben und bewacht wird. Der Befreier ist dann Ardešīr (im Šāhnāme), entsprechend dem Ragnar Lodbrok, in einer afghanischen Sage

¹⁾ Vgl. das Pentamerone - Märchen V 7: „Die fünf Söhne“, in dem der „Schütze mit dem Apfel“ in einen 3. und 4. Sohn zerlegt ist, wie auch der 1. und 5. nur Varianten des Spiegelbesitzers zu sein scheinen.

der Sohn Bahrams von Fars. In der letzteren tritt der Turm statt der Schlange auf, und die Jungfrau Dilkūša ist die Tochter des Malek von Hüpiän; die hier die Turandocht spielt.

Muss die Jungfrau befreit werden, dann können statt der Wunderdinge auch die Wundergaben der 3 Brüder eintreten. Leider ist diese Erzählung in ihren meisten Fassungen durch die Planeten-Siebenzahl beeinflusst, und so „babylonisch“ geworden; daher mussten auch die Fähigkeiten mit der Zahl der Befreier vermehrt werden. Sehr sonderbar berühren aber doch die in einem albanischen, von R. Köhler angezogenen Märchen (nach Dozon 4) auftretenden Wundergaben (Kleinere Schriften I S. 389): 1 hört bis in die weiteste Entfernung; 2 vermag durch seinen Befehl die Erde zu öffnen; 3 kann einem etwas unbemerkt entwenden; 4 wirft einen Schuh (!?) bis ans Ende der Welt; 5 braucht nur zu sagen, dass ein Turm da sein soll, und alsbald ist er da; 6 schießt jeden Gegenstand aus höchster Höhe herab; 7 fängt, selbst wenn etwas aus dem Himmel herabfällt, es mit seinen Händen auf. — Das sieht denn doch aus, als müssten hier einmal nähere Beziehungen bestanden haben.

Wunderdinge soll aber auch Pari-Banu

spenden. Zunächst ein Riesenzelt, das den ganzen Heerestross samt dem Hofe umspannen und doch so leicht sein soll, dass ein Mann es tragen kann. Dazu wird die Erzählung aus dem Nachtrage zu 1001 N. (XX S. 142) zu vergleichen sein, wo die Prinzessinnen ihre Paläste auf die Grösse kleiner Bälle bringen, die nun leicht zu tragen sind. Diesen Palästen entsprechen in anderer Fassung die dünnen Gewänder der Prinzessinnen, das Zelt dürfte also die Vermittelung beider Vorstellungen an die Hand geben.

In verwirrender Fülle klingen hier andere Märchen an, doch leiten sie bereits zu anderen Typen, zumal denen der Mythen von Perseus und von Röstahm über. Auch hier wird die Forschung weiter gehen müssen, denn die Verwandtschaft ist nicht zu bestreiten. Zur Aufhellung der Kyros-Legende werden sie aber nicht mehr viel beitragen.

VIII.

Wenn wir im vorigen Beitrage richtig kombiniert haben, so gab es eine iranische Sage von 3 Helden, die um die Tochter eines Königs warben, was durch zahlreiche Varianten mit drei Königstöchtern, unter denen gewöhnlich eine besonders hervortritt, so ziemlich bewiesen wird. [Diese Varianten leiten zur Rostahmsage über und gehören nicht mehr in unseren Rahmen.] Unsere Erzählung von Pari-Banu aber zeigt einen der drei Brüder als hervorragenden Bogenschützen. Darf dieser mit Araxes zusammengestellt werden, dann stösst er seinen Grossvater vom Throne und hat mit einem Gewässer engere Beziehungen, weist überhaupt durch den Zusammenhang (3 Brüder, Verfolgung, Einsiedler, Fraurasjā u. a. m.) auf den Kyros-Typus des Fretana-Mythos.

Damit wäre auch in Iran einer der 3 Brüder als Schütze (oder umgekehrt „der Schütze“ als einer der „Dreibrüder“) belegt.

Die wirklichen Nachweise machen ein Eingehen auf die europäischen Formen nötig; das bisher Gewonnene aber brauchen wir als Voraussetzung für das Sammeln weiteres Stoffes im Orient.

Gerade wo das Motiv des „Schützen“ hervortritt, scheint nun der Eidam an die Stelle des Enkels zu treten oder — anders ausgedrückt — Frita an die Stelle des Fretana, der selber ein „Frita“ ist. Das diene einstweilen als „Zwirnknäuel“ für das Folgende. Wir wollen aber auch des Motives des Brautraubes durch den Zauberer nicht vergessen, das in dieser Betonung in der eigentlichen Kyros-Sage nicht hervortritt, obgleich Ašdahak als Zauberer gilt und die Töchter Jamas gefangen hält.

Wir hätten es also mit einem Untertypus zu tun, in dem 3 Brüder ihre Werbung um die Königstochter durch einen Wettkampf im Bogenschiessen entscheiden, die Braut aber, die durch einen Zauberer geraubt wird, erst wieder erkämpfen müssen. Der Sieger besteht ein Liebesabenteuer mit einer Peri, während er aus der Heimat entflieht vor seinem Vater. Die Peri hat einen Riesenbruder — denn das ist Šabēr trotz seinem zwergenartigen Aussehen, das durch die Massverhältnisse seines Wuchses bedingt wird.

Man merkt das Bemühen des Bearbeiters, mit den gewaltigen Grössenmassen dieses „Knirpses“ zu Rande zu kommen, dessen dicker Bart allein 20 Ellen lang ist und von einem riesigen Haupte herabhängt. Er könnte uns anderwärts, gleich den „Zwergen“ der germanischen Mythen, ebenso gut als Riese begegnen.

Ist nun unsere Gesamtauffassung richtig, dann hätten wir es mit einer Lesart zu tun, die von den drei Brüdern den Schützen zum Haupthelden macht. Er müsste also als „Trita“ der Vater des „Traitana“ sein, oder — anders ausgedrückt — er entspräche dem Arjuna als dem Vater Babhruvahanas (vgl. Rōstahm als Vater Suhras), was wir hier nicht zu verfolgen haben.

Nun ist aber in Indien wirklich Arjuna der Held, der die Drupada-Tochter dadurch gewinnt, dass er ihres Vaters, des Pančāla-königs, Bogen zu spannen vermag und mit ihm das Ziel trifft.

Die 3 Söhne des Panduś und der Kuntī sind Judhištira, Arjuna und Bhīma, der dritte und jüngste, den wir daher zunächst ins Auge zu fassen haben. Bedeutet das Hervortreten des Schützen als Haupthelden nur eine Sonderentwicklung, dann hätten wir in Bhima, der auch Bhimasena heisst,

oder in einem Sohne von ihm, unseren Kuruś zu suchen.

Bhima weckt nun unser Interesse schon dadurch, dass er in einer Wolfsschlucht geboren ist. Das wäre also die „korykische Grotte“ unseres indischen Wolfdietrichs. Das Motiv der Flucht seiner Mutter und die Verfolgung der 3 Brüder (durch Durjodhana) fehlen auch nicht, und ebensowenig die Wahrsagung, dass dem Durjodhana durch Bhima das Unheil drohe. Wir finden es also begreiflich, dass Durjodhana seinen Gegner durch einen Trank unschädlich macht und ins Wasser wirft. Hier nimmt ihn aber der Schlangenkönig freundlich auf, heilt ihn und gibt ihm einen Trank, der ihm unendliche Stärke verleiht. Wir müssten nun erwarten, dass Durjodhana der Schwiegervater Bhimas wäre, als solchen finden wir aber den Drupada, da die 3 (oder 5) Brüder ja die Draupadī gemeinsam zum Weibe haben. Wir müssen aber mit dem Gestaltenreichtume des Mahābhāratam rechnen, der auf eine Zusammenfassung vieler Varianten hindeutet. *Durjodhana* mag also ursprünglich wohl der Beiname Drupadas gewesen sein. Er fällt, der Prophezeiung gemäss, durch die Keule Bhimas, und dieser ist es denn auch, dem der weitere Teil des Abenteuers Ahmeds begegnet, denn

Hidimbā entspricht nun der Pari-Banu, und ihr Bruder Hidimba dem Śabēr.

Was uns aber die Parallele besonders wertvoll macht, ist der Name Kuruš. Ihn führt der Ahnherr des Geschlechtes, dem die Pančāla gegenüber stehen. Wir haben keine Zeit, den Fragen der ursprünglichen Wohnsitze der Völker des Mahābhāratam und der Zeit der Entwicklung des Epos näherzutreten; nur so viel scheint sicher: die ursprünglichen Völker sassen weiter westlich und das Alter des Epos in seiner entwickelteren Gestalt wird noch heute überschätzt. Zu beachten ist aber, dass Kuruš wegen seiner Gerechtigkeit zum Könige gewählt wird und die Dynastie der Kaurava gründet. Sein Vorgänger ist Samvarana, unter dessen Regierung Dürre, Hungersnot, Seuchen herrschen, und er ist offenbar wohl erst durch spätere Genealogie zum Vater des Kuruš gemacht worden. Die Mutter des Kuruš ist Tapati, die Tochter des Vivasvan, die Schwester des Manuš.

Wie aber Arjuna die Draupadi, so erwirbt auch Rāma die Sitā durch Spannen des Bogens, durch Treffen des Zieles und endlich durch Zerschlagen des Bogens. Auch er ist einer von 3 Söhnen (des Daśaratha), wird mit seinen Brüdern vertrieben, und dabei erlebt Lakṣmana sein Hidimbā-Abenteuer

mit Surpanakhā, der Schwester des Riesen Ravana. Weiter wollen wir hier nicht gehen; die Kyrossage war in Indien bekannt, man erzählte sie vom Dynastiegründer Candragupta, aber auch die Mythen von Kṛṣṇa und von Karna gehören dazu; letztere wird ganz besonders untersucht werden müssen, da sie im Mahābhāratam offenbar schon stark verderbt ist. Auch Karna ist ein Sohn der Kunti.

Der Schützen-Sage weiter nachzugehen ist hier nicht der Ort, wir brauchen sie nur noch einmal zur Anbahnung des Zusammenhanges der Achamanidensagen untereinander. Sie steht in engerem Verhältnisse zur Sage von dem Helden mit dem Rosse, als zur Kyrossage. Immerhin würde es lohnen, nun auch der Gestalt, die dem Schnellläufer entspricht, gründlichere Aufmerksamkeit zu widmen. Fraglich ist die Eigenschaft, die der dritte Bruder in Iran besass. War er im Besitze eines Zauberbechers, oder eines Spiegels oder gar eines Feuerzeuges (Ring, Lampe u. s. w.)? Vielleicht liessen sich die beiden erstgenannten im Begriffe der Trinkschale vereinigen (vgl. Herodotos IV 10), während der Gürtel Eigentum des Läufers wäre? Wir stehen noch in den ersten Anfängen der Erkenntnis ungemein verzweigter Zusammenhänge.

Einen solchen eigentümlichster Art hat J. G. von Hahn (Sagw. St. S. 332) entdeckt zwischen der Kambyeses-Legende und der von Ermenrich, ohne übrigens die Sache näher zu verfolgen. Er mag wohl selbst gesehen haben, dass Randwer auch dem Sohne des Ägypterkönigs entspricht. Doch wir müssen weiter gehen: der Werbung des Ermenrich entspricht auch die des Kambyeses um die Tochter des Amasis, und wenn hier die falsche Prinzessin gesandt wird, so mag Herodotos gar wohl die richtigere Überlieferung bieten. Aber die Sage klingt auch noch weiter, denn die Ermordung der beiden Mager, obgleich historisch, entspricht im Zusammenhange auch der Rache des Sarus und Ammius, wobei die Erzählung vom Lattich und vom Kampfe zwischen Hund und Löwe (III 32) zugleich auf Randwers Tod wie auf den Erps anspielen, und Erp entspricht wieder dem getöteten Bruder Smerdis, wie das Ende des Kambyeses in einer ganz verblüffenden Weise dem des Ermenrich entspricht. Wir werden also auch in Phanes eine Widerspiegelung der Gestalt des Sibich zu sehen haben.

Die Übereinstimmungen zwischen beiden Sagen bieten sich in so überraschender Fülle dar, dass jemand auf den Gedanken kommen

könnte, die Ermenrich-Sage sei überhaupt aus der Kambyzes-Legende geflossen, wenn sie nicht durch ihre Einfachheit und innere Ordnung allein schon dagegen späche. Dazu kommt aber, dass auch die Phineussage (vgl. OLZ 1904 Sp. 385ff.) hierher gehört samt ihrer Verwandtschaft, aus der Hahn schon die Sage von Hippolytos herangezogen hat. Dadurch wird klar, warum Kambyzes die 12 Perser lebendig bis an den Kopf in die Erde graben lässt: sie entsprechen den beiden in die Erde gegrabenen Söhnen des Phineus.

Die Sage ist also alt und ist in der Kambyzes-Legende auf die historischen Verhältnisse und Personen verteilt worden. Der Anlass der Übertragung auf Kambujija muss also in gewissen Übereinstimmungen der Geschichte und des Mythos gesucht werden, und diese liegen klar vor in der Ermordung des Bardija, durch die Kambujija seine Familie aussterben sieht, und zwar durch seine eigene Schuld, infolge deren er auch den Untergang seiner Herrschaft erlebt — wie Ermenrich. Was sonst noch zutreffen mag, kann hier unberücksichtigt bleiben. Wir schieben die Kambyzes-Legende hier ein, weil sie das Motiv des Schützen enthält und damit wohl

zeigt, dass die grosse Stammsage vom Reichsgründer in ihren einzelnen Teilen immer wieder dazu benützt wurde, Urgeschichte zu fabrizieren und historische Hauptgestalten herauszuputzen.

Wollen wir aus der historischen Legende den Mythos wieder herausholen, so müssen wir zunächst die Zahl der Gestalten vermindern, also das rückgängig machen, was durch die historischen Verhältnisse bedingt wurde. Und dazu gehört zunächst die Wiedervereinigung der Könige der Ägypter und Aithiopen in eine Gestalt, die wir vorläufig als „Aithiopenkönig“ bezeichnen wollen.

Um dessen Tochter wirbt also Kambyzes. Der Aithiopenkönig aber hat einen starken Bogen, den soll der Freier spannen. Im Mythos schickt er natürlich den Bogen nicht, sondern der Freier kommt zu ihm, und nicht allein, sondern mit Gefolge; darunter ist Smerdis, der den Bogen spannen kann und dadurch die Jungfrau gewinnt, und zwar für sich und — seinem Auftrage gemäss — für seinen Bruder. [Die Frage drängt sich uns auf, ob nicht auch Randwer durch seine Kunstfertigkeit die Swanhild ersiegte. Wir denken auch an Herbarts Werbung um Hilda für Dietrich von Bern.] Folgerichtig müssen wir nun den Sohn und

die Tochter des Psammenitos als Randwer und Swanhild in Anspruch nehmen: Kambyses hatte ja keine Söhne, konnte daher auch keine töten; der Swanhild entspricht aber auch des Kambyses Schwester und Gattin. Die geschlachteten Söhne des Phanes vergleichen sich von selbst mit denen des Verräters Arpagos, und auch Prexaspes' Sohn fällt ja als Opfer des Tyrannen.

Dieser Kambyses ist also der gleiche wie Astyages, ist älter als Kambujja II. Sollte nicht die Sage an seinem Namen schon gehaftet haben, ehe sie auf den zweiten König dieses Namens, aus den oben erwähnten Gründen, übertragen wurde? Es ist ja nur eine unbeweisbare Vermutung, aber man erwäge, dass die Sage ja doch keine ägyptische sein kann, wie man nach Herodotos annehmen hätte. Sie ist persisch und kennt neben dem für den Eroberer Ägyptens sehr begreiflichen Ägypterkönige einen Aithiopienkönig, der dem Zusammenhange nach eher aussieht, als wäre er erst später nach Afrika versetzt worden. Mit Aithiopienfürsten müssen aber doch wohl gerade die ersten Achamaniden, Čišpiš und Kuruš I. oder Kambujja I. zu tun gehabt haben? Zudem aber wäre Kambujja I. als Vater des zweiten Kuruš ja der König, dessen Heirat mit der Medertochter,

also wohl auch seine Werbung um sie, im Liede gefeiert worden sein wird. Dabei könnte der Schütze Kambyzes seine Rolle als Arjuna oder Rāma gespielt haben, und in diesem Falle würde die Kambyzes-Legende doch noch in den Kreis der Kyrossage gehören, als Sage vom „Dritten“, dessen Sohn Kyros ist. Dass der Schwiegervater dann zum Aithiopienkönige geworden wäre, hätte nichts Wunderliches, denn Astyages ist ja der „Schwarze“.

Mit dieser Heranziehung der Sage vom Schützen als einer Abzweigung, ursprünglich aber wohl auch eines Teiles der Kyrossage, haben wir nicht nur sachlich auf ein anderes Gebiet übergegriffen, sondern auch die Grenzen Irans nach Osten hin überschritten. Es wird gewiss noch lange dauern, bis auch nur die iranische Literatur, soweit sie Beiträge zur Kyros-Sage liefern kann, bekannt und bearbeitet sein wird, und vermutlich in noch höherem Grade gilt das von der indischen. Wir müssen uns darüber völlig klar sein, wie weit wir noch in den Anfängen stehen. Das hindert aber nicht, zur Sammlung des Stoffes auch noch weiter abgelegene Anklänge heranzuziehen; bisher hat sich noch immer gezeigt, dass in solchen Fällen spätere Funde die Brücken schlügen.

IX.

(Jošitsune und Benkei.)

Wenn wir hören, dass Jošitsune als Knabe von einem „Tengu“, einem geflügelten Ungetüm, freundlich aufgenommen und in dessen Künsten unterrichtet wurde, wie z. B. im Springen und Fechten, so ist hier in einer sich sonst als historisch gebenden Überlieferung ein sagenhafter Zug eingesprengt, der an Herakles bei Cheiron, noch mehr aber an den Sena Murgha und sein Verhältnis zu Zal erinnern dürfte.

Nun ist es ja theoretisch falsch, Mythen auf Grund eines Motives vergleichen zu wollen, allein die Praxis lehrt, dass für gewöhnlich die Übereinstimmung dann auch weiter geht. Die Erzählung, die ich dem Buche von Brauns, *Japanische Märchen und Sagen* (S. 236) entnehme, leitet von den „Heldensagen“ zu den eigentlich „geschichtlichen Sagen“ über und liest sich etwa wie

eine isländische „Saga“, oder, in anderer Richtung, wie eine Erzählung aus Saxo Grammatikus.

Die äussere Lage ist die, dass Toki mit ihren beiden Söhnen, Norijori und dem Säuglinge Jošitsune vor dem Tyrannen Kiomori flieht. Sind wir also berechtigt zu vergleichen, so wäre unser Held zunächst Fretana, von dem wir ja wissen, dass er vom Sena Murgha, dessen Junge er vor der Schlange beschützt hatte, freundlich aufgenommen wurde. Versuchen wir weiter zu raten, so muss der Vater unseres Helden in Kiomoris Gewalt geraten, Jošitsune muss der jüngste von drei Brüdern sein, muss immer wieder weiter flüchten, bei einem Schmiede Aufnahme finden, endlich den Tyrannen besiegen, dabei aber von seinen Brüdern treulos behandelt werden. Wir können kurz sagen: es trifft auch alles zu. Freilich, nicht des Helden Vater, sondern seiner Mutter Eltern werden von Kiomori gefangen, und der Schmied ist diesmal „Eisenhändler“. Der ungetreue Bruder ist nur in einem Exemple vertreten, als Joritomo, der seine beiden oben genannten Halbbrüder mit Meuchelmorde bedroht, nachdem sie ihm getreulich zu Macht und Würden verholfen haben.

Auf die Frage der zwei ungetreuen Brüder kommen wir gleich zu sprechen, wollen aber hier schon feststellen, dass die Übereinstimmung weiter geht, als der blinde Zufall gestatten würde, obgleich Japan gerade fern genug läge, dass wir uns auch bei weniger Gemeinsamem begnügen könnten, um die Erzählung für beachtenswert zu halten. Über Indien ist sie gewiss nicht gewandert, aber vielleicht gibt die Bemerkung einen Fingerzeig, dass nach einem dunklen Gerüchte Jošitsune nachmals unter dem Namen Dschingis Chan die Welt erobert habe. Das kann ein müssiger Zusatz sein, könnte aber doch auch darauf deuten, dass man die alte Kyrossage auch auf Temudschin übertragen hätte, was wahrlich kein Wunder, eher ganz selbstverständlich wäre, um so mehr, als er ja wirklich in seiner Jugend eine entsprechende Verfolgung durchzumachen hatte. Sein Vorfahr Budantsar ist der jüngste von drei verfolgten Brüdern, kirrt einen grauen Sperber und wird von diesem mit Nahrung versorgt, was im Zusammenhange (bei Çanang Çetsen) einem Rudimente gleich sieht. Seine Mutter Alinkua (Alung-Goa) wird durch einen Lichtstrahl oder, im Traume, durch eine Gestalt mit einer brennenden Fackel befruchtet; sie gebiert drei Söhne, deren jüng-

6*

ster wohl Temudschin ist. Auch in seinem Leben spielt wieder ein Vogel, eine fünffarbige Lerche, eine Rolle. — Eine Danae-geschichte erzählte man schon von Altun Chans Tochter Kurekli (nach Ibrahim Chalfi).

Doch zurück zur japanischen Erzählung. Hier stürzt zwar kein Enkel den Grossvater, Tokis Vater bleibt ungenannt. Ja, sie ergibt sich, um ihre Eltern zu retten, dem Kiomori unter der Bedingung, dass er ihre Kinder nicht weiter verfolge; in Iran ist der Tyrann ihr eigener Vater. Aber Kiomori wird gewarnt, die Knaben freizulassen, bereut dies auch sehr bald und verfolgt sie weiter; ihr letzter Beschützer ist der Häuptling Hidehira.

Zu diesem flieht auch Jošitsune wieder nach anderen Fluchtversuchen, als Joritomo ihn verfolgte, nachdem er den Norijori schon ermordet hat. Aber nach Hidehiras Tode will sein Nachfolger den Jošitsune ausliefern oder endlich selbst ermorden, der Verfolgte entkommt aber nach Jeso, oder, wie oben angedeutet, nach dem Festlande.

Damit haben wir die Erzählung erschöpft bis auf die sagenhafte Gestalt des treuen Benkei.

Dieser Benkei ist ein kriegerischer Mönch von solcher Stärke, dass er einmal aus einem

Nachbarkloster eine grosse Glocke entwandte und ganz allein auf seinem Haupte in sein Kloster trug. Wir kennen die Beziehung von Hymirs Braukessel zur Glocke, wie sie im Glocke- und Hammer-Spiele noch vorliegt, raten also auf Thor. Und sieh da, Benkei pflegt einen eisernen Kessel von 5 Fuss Durchmesser ganz allein zu leeren. Das wäre also wirklich Thor-Herakles, der dem Atlas das als Glocke dargestellte Himmels-gewölbe abnimmt. Dann sollte er auch Thors Hammer (Streitaxt, Sichel) tragen, und Benkei trägt wirklich „eine Hellebarde mit langer Klinge, von ungeheurem Gewicht und erstaunlicher Länge“. Thor-Herakles hat aber auch mit dem Feuer zu tun. Benkei entzündet, um den Weg zu finden, alle am Wege befindlichen Häuser, und im Zusammenhange mit dem Vorstehenden wird man wohl nicht geneigt sein, dieses Motiv für wertlos zu halten. Ferner erfahren wir noch, wie Jošitsune mit Benkei zusammen kam. Der Hellebardenträger bewacht nämlich eine Brücke und erhebt den Zoll. Jošitsune erscheint als Räuber verkleidet, es kommt zum Wortwechsel und zum Austausch von Hieben, wobei Benkei dem Tengu-Schüler erliegt und ihm treue Gefolgschaft schwört.

Das erinnert nicht nur an zahlreiche

Varianten zu unserer Dietrich-Sage, sondern auch an das Harbardslied.

Benkei tritt noch einmal im Priestergewande in Tätigkeit. Jošitsune und Benkei geraten auf der Flucht vor einen feindlichen Wachtposten. Da schlug Benkei seinen Freund und schalt ihn wegen seiner Unmanier und Dummheit, dass er vor dem kaiserlichen Militär nicht mehr Respekt habe. Dem Posten aber gab Benkei an, er sammle Gelder für eine Glocke, der dumme Bauersbursche trage ihm Mundvorrat und das bereits eingesammelte Geld. So entkamen beide.

Wir betonen, dass die angeführten Motive alle sind, die wir bei Brauns finden. Sie sprechen sämtlich für einen Zusammenhang mit jener im Westen so wohl bekannten Figur.

Im übrigen ist die Verbindung Benkeis mit der Sage von Jošitsune eine ziemlich lose, er ist offenbar eine dazu gekommene Gestalt. Und für diese Einverleibung ist es nicht schwer, einen Grund zu vermuten, denn Benkei ergibt sich als eine Gestalt aus dem Trita-Mythos, ist einer jener beiden Riesen (Bundesbrüder, ungetreuen Brüder), die Trita unterwirft und als Gefährten mit sich nimmt. Jošitsune ist also Trita. Ob nun die Verwirrung durch Zusammenfassung

von Varianten — vielleicht wahrscheinlicher — oder durch einen historischen Einschlag hervorgerufen wurde, entzieht sich zur Zeit jedenfalls unserem Urteile.

Ebenso muss natürlich von einer Verwertung dieser Erzählung für die Herstellung der Kyros-Sage zunächst abgesehen werden. Nur für die Geschichte dieser Sage bei den Altaiern ist es notwendig, die Sage von Jošitsune und Benkei in Betracht zu ziehen. Dass uns ein Zufall narre, wird man heute nicht mehr glauben wollen. Es kann dann aber wohl auch für ziemlich sicher gelten, dass die japanische Sage nach Westen (Korea, Mandschurei) weist, nicht nach Süden, und so werden wir hier die völlige Aufhellung der Sachlage einmal von dem altaischen Sagenschatze zu erhoffen haben.

Einstweilen aber bezwinge man seinen Unwillen, wenn wir einmal japanische Sagen mit germanischen vergleichen statt, wie üblich, indische mit griechischen. Gegen Kio-mori den Tyrannen kämpft auch Tametomo, der berühmteste Bogenschütze, der „Eigil“ Japans, der einen Bogen handhabt, den vier Männer nicht zu spannen vermögen. Er wird gefangen, in einen eisernen Käfig gesperrt, und wie Eigils Bruder Wölund, werden ihm die Sehnen durchschnitten, freilich

die des Armes. Später entkommt er mit geheilten Armen und wird Herrscher auf der Vulkan-Insel Oschima. Man erwäge, dass auch Tametomo der Gegner Kiomoris ist!

In Griechenland müsste dieser Schütze natürlich Apollon sein, dessen Mythen aber, wie wir schon sahen, auch auf Zeus übergegangen sind. Sollten wir dessen Kampf gegen Typhon, wie Apollodoros (I 6) ihn beschreibt, als Parallele zu nehmen haben? Die Sichel des Zeus ist ja doch der Bogen Apollons, und die ausgeschnittenen aber wieder heilenden Sehnen samt der Gefangenschaft sowie das Motiv des Vulkanes kehren hier wieder. Zeus aber, der auch *Τριτος* heisst, ist ja einer der drei „Schmiedebrüder“.

X.

Im II. Beitrage haben wir eine Sagenform herangezogen, in der „Kyros“ als *Husrava* auftritt, d. h. als *Ḥusrav*. Es verdient jedenfalls verzeichnet zu werden, dass dieser Name auch im Parizadeh-Märchen vorkommt, wo freilich der alte König diesen Namen führt. Also der König heisst Chusrav, Parvêz und Bahman heissen die Söhne.

Chusrav II Parvêz soll ja nun aber drei Gattinnen gehabt haben, die sagenberühmte Šīrīn, Marjām, die Tochter des Kaisers Maurikios, und Gurdieh, die Schwester des Bahrām Cūbīn. Es ist die sagenberühmteste Zeit der Sassaniden, eine letzte hellerleuchtete Periode vor der Nacht des Islams, und wir finden ihre Spuren noch öfters in 1001 Nacht. Ja fast scheint es, als ob auch Marjām, die Gürtelmaid, mit der Gattin Chusravs in Beziehungen stünde. Und wenn man die „historische“ Marjām für

unhistorisch halten soll, dann erhebt sich sogar der Verdacht, dass diese Christin keine andere wäre als Širīn selbst. Des Königs Sohn ist Šahriār, und „Turandot“ ist seine Tochter.

Es wäre sehr wunderlich, wenn unter diesen Umständen unser Parizadeh-Märchen nicht durch allerlei historische Züge verunreinigt worden wäre, wie andererseits seine Einwirkung auf die Geschichtsüberlieferung zu untersuchen sein würde.

Zum Verständnisse der Gestalt der Parizadeh werden wir wohl also auch die Turandot heranziehen müssen, die ursprünglich, wie die Varianten zeigen, ihren Freiern nicht Rätsel aufgab, sondern Heldentaten der Art, wie die Brüder der Parizadeh sie — nicht verrichten. Dann wäre Parizadeh in das Märchen nur hinein geraten, d. h. die Episode von der Erwerbung der 3 Wunderdinge wäre zunächst heraus zu streichen und Parizadeh sollte nun gleich Paribanu sein, wir brauchten also drei Prinzen. Und es waren auch drei, wie die Geschichte des Sultans und seiner Söhne mit dem verzaubernden Vogel (im Nachtrage zu 1001 Nacht, Henning XXIII S. 187 ff.) zeigt. Vermutlich hat der im Parizadeh-Märchen

fehlende dritte Bruder eben Chusrav geheissen, wie der Vater, oder hat diesem seinen Namen überhaupt überlassen; hat doch der Name fast die Bedeutung „König“ angenommen.

Der daneben auftauchende Typus mit zwei Brüdern gehört in die Perseussage, in der die Mutter mit dem Sohne im Kasten ins Wasser geworfen werden. Ganz trennen lassen sich die beiden Typen freilich nicht mehr. Im Pentamerone-Märchen „Die bezauberte Hirschkuh“ (I 9) werden von dem Herzen des Meerdrachens die Königin und die Köchin schwanger, und wie die Geschichte mit den beiden Söhnen weitergeht, das lehrt — neben zahlreichen anderen Varianten — gerade wieder die im V. Beitrage behandelte Erzählung von El-Amğad und El-Azad. Die Varianten zeigen, dass in diesen Perseus-Märchen zwei Brüder die Regel sind.

Nach russischer Überlieferung werden aber von dem Zauberrische Königin, Köchin und Hündin oder Königin, Mädchen und Kuh befruchtet, und der Sohn der Hündin (bezw. der Kuh) wird der starke Held. Hier haben wir also doch wohl wieder Kyros-typus mit der Tiergestalt der Mutter.

Dass diese auch als Vogel auftritt, wozu dann wieder ein Vogelgatte gehört,

ist durch zahlreiche Fassungen erhärtet. Erinnern wollen wir hier nur an die drei Schwanenjungfrauen, die durch Wieland und seine beiden Brüder belauscht werden, worauf ja später Wieland gleichfalls den Vogel spielt.

Aber auch die Geschichte vom Lastträger und den drei Schwestern (in 1001 Nacht) ist wieder eine Variante dieses Märchens. Man beachte nur: es sollen drei Schwestern sein, die dritte aber ist nur die „Einkäuferin“, es sind nur zwei, und die zweite trägt die Spuren der Geisselung, die den beiden Hündinnen, den wirklichen beiden neidischen Schwestern, widerfahren war. Die Erzählung ist also aus zwei Fassungen zusammengefloßen, in deren einer die beiden Schwestern in menschlicher Gestalt auftraten, während sie in der anderen noch in Hündinnen verwandelt sind. Auch hier, wie im Parizadeh-Märchen, werden die 3 Schwestern ohne ihr Wissen vom Könige belauscht, worauf die Verheiratung erfolgt.

Diese letztere Fassung lehrt aber vor allen Dingen, dass die Schwestern der „Mandane“ Hündinnen sind. Also wird Schwester Mandane auch eine Hündin sein können, d. h. als *Σρακω* auftreten können; diese Spako muss ja als treue Mutter die in

eine Hündin verwandelte Mandane selbst sein.

Kyros ist Fretana, Miþra, Apollon, und dieser heisst *Αυκηγενης*, *Αυκειος*, weil er wirklich von der Wölfin geboren ist, wie Kyros von der Hündin. Wir verstehen jetzt aber auch den Anfang von Herodotos I 111. Das Weib des Hirten gebiert ein totes Kind, das für Kyros unter geschoben wird. Dieses letztere tun aber die beiden neidischen Schwestern, und da wir diese als Hündinnen kennen, so mag das tot geborene „Kind“ wohl eben ein junger Hund sein, wie er der Mutter der Parizadeh ja wirklich untergeschoben wird.

Man vergleiche dazu E. Siecke: Mondgottheit bei den Griechen (Berlin 1885, Progr.) S. 14: „III Der Mond als Hund“ und ebenda S. 11, wo Siecke richtig erkannt hat, dass die Leda, die das Ei legt, ein Vogel sein muss und keine „Nacht“.

Dass das Parizadeh-Märchen also nicht nur überhaupt zur Kyrossage gehört, sondern zu deren Aufklärung unerlässlich ist, wird nicht mehr geleugnet werden können. Es zeigt uns, dass die griechische Fassung bereits verderbt ist, und in welcher Weise.

Wie aber die Wölfin den Apollon und die Artemis gebiert, so sind es im Sarganser

Märchen¹⁾ zwei Kinder, ein Knabe und ein Mädchen, jedes mit einem goldenen Sterne auf der Brust, und sie werden durch zwei tote junge Hunde ersetzt, die hier die Mutter des Königs unterschleibt, obgleich die beiden Schwestern vorhanden sind und offenbar zur gleichen Zeit verheiratet wurden. So müssen wir ja ergänzen. Nun lässt die Alte die junge Mutter mit ihren beiden Kindern in den Wald führen, wo sie getötet werden sollen. Als Wahrzeichen sollen die Knechte die rechte Hand der Königin bringen. Statt dessen empfängt die Alte aber die Hand einer „eben Verstorbenen“ — ein Motiv aus der Kyrossage, das im Parizadeh-Märchen gar nicht vorkommt, — und die Kinder werden samt ihrem Schmucke in einem verpichten hohlen Baumstamme ins Meer gelassen. Sie werden dann gefunden und wachsen bei einer Fischerfamilie auf, gelangen später an den „goldenen Wasserfluss“, werden steinreich und der Prinz lässt für sein Schwesterlein den Palast mit dem Garten herrichten, und nun werden alle Fürstenfamilien zu Gaste geladen. Um aber zu hintertreiben, dass ihr Sohn davon erfahre,

¹⁾ Henne-Am-Rhyn (Deutsche Volkssagen 1878) S. 471 ff.

fängt die alte Königin alle Einladungen an ihn ab und veranlasst durch eine Vertraute, dass der junge Prinz auszieht, den singenden Baum im Garten des gläsernen Berges zu holen. Zwei Riesen werden ihm den Weg weisen, und mit einer ihm von der Vertrauten überreichten Kugel soll er sich die Sohlen salben, damit er meilenweit schreiten kann. Im Berge soll er sich hüten, nicht am Tanze teilzunehmen. Der Prinz führt alles glücklich aus und wird nun veranlasst, ebenda den „Vogel der Wahrheit“ zu holen. Er lässt sich diesmal zum Tanze verführen und wird im Berge eingeschlossen. Wie die Zeit der Rückkehr verflossen, bricht die Schwester auf, ihn zu suchen, und wie sie den Käfig des Vogels in der Hand hält, verwandelt sich der gläserne Berg in eine glänzende Stadt und die Tanzenden sind erlöst. Der Vogel offenbart dem Vater des Prinzen die Wahrheit. — Mir scheinen die Abweichungen von 1001 Nacht zu echt zu sein, als dass sie jemand hätte hinzu erfinden können; es werden wohl noch weitere Varianten auftauchen, die das Rätsel einmal lösen. Einstweilen vergleiche man Reinhold Köhler, *Märchenforschung* S. 58, 62, 143, 188 für die „Episode“.

Die nordische Überlieferung kennt Frodi

V als Gegner Haralds, den er tötet und dessen Kinder Harald und Halfdan er verfolgt. Da töten deren Beschützer die Kinder ihrer Mägde und werfen die zerrissenen Glieder umher, heften sich Wolfsklauen an die Füße und zerstampfen mit diesen den Boden. Die beiden Königsknaben aber — nach anderer Fassung Hrodgeir und Helge — müssen bellen lernen wie Hopp und Ho, die beiden Hunde ihrer Beschützers Wifil (ein anderer Beschützer ist Regin, der Schmied). Eine Seherin verrät sie dem Frodi, da stellen sie sich wahnsinnig, legen aber in der Nacht Feuer an Frodis Halle, sodass er umkommt oder gezwungen wird in eine Höhle zu kriechen. Frodi ist also der König Feng der Hamletsage (vgl. S. 15); statt eines Kyros aber haben wir hier wieder zwei Knaben wie bei Romulus und Remus.

Aber noch eine Bemerkung sei hier angeschlossen. Die beiden Schwestern der Königin werden ihrem Wunsche gemäss mit Hofbeamten verheiratet — steht damit etwa der Bericht von den Hofämtern, die Kyros bekleidet haben soll, in irgend einer Beziehung? Es ist ja bekannt, dass die Motive zwar festgehalten, aber umgestaltet, auf andere Personen übertragen werden u. s. w.

So oben das Motiv des Geradeverstorben-seins.

Im Berichte des Herodotos ist also das eigentlich Wunderbare schon stark heraus gebrochen, die Wasserfahrt des Knaben im Körbchen, die beiden hündischen Schwestern, die Unterschlebung der toten jungen Hunde — das sind vermutlich Dinge, die der Grieche wohl vorgefunden, aber gestrichen hat, und deren Rudimente wir nun festzustellen haben. Das ist vielleicht möglich bei der Flucht der Mandane, die zu einer Flucht des Kyros allein geworden wäre. Ebenso vermissen wir aber den sprechenden Vogel (Sena-Murgha), von dem vielleicht bei Nikolaos noch eine Spur in den Glück bringenden Vögeln zu sehen ist, die sich auf das Haus niederlassen, wo Kyros als Knabe gelebt hatte. Hatte Kyros seine Kinderjahre bei der Senā-Murgha verlebt, dann würde es sich um den Ort handeln, wo das Adlernes war, und die Vögel wären die neun Adlerjungen, die der Held nach anderen Fassungen vor einer Schlange gerettet hatte.

Wenn nun auch Mandane eine historische Gestalt sein wird, so verbirgt sich hinter ihr in der Sage natürlich eine Göttin, und wenn Kyros gleich Miṣra ist, dann können wir eigentlich nur die gürtelgeschmückte

Wassergöttin Anāhitā erwarten. Das würde zu den beiden Träumen vom Wasser der Mandane, das Asien überschwemmt, und vom Weinstocke, der Asien überschattet, nicht übel stimmen, und das sind die einzigen beiden Charakteristika, die uns von Mandane überliefert sind.

Eine Gottheit dürfte aber auch Vaibara-*Oἰβαρης* sein, der „Bringer des Guten“, der wohl Homa sein könnte. Freilich wird von ihm wieder berichtet, dass er gezeiselt worden sei, was vielleicht auf einer Verwechselung beruht. Aber es ist auch nicht ausgeschlossen, dass sich hier die Erinnerung an eine historische Gestalt eingedrängt hätte, so dass *Oἰβαρης* bisher wohl ein Rätsel bleibt. (Vgl. übrigens meine Bemerkungen im Archiv für Religionswissenschaft 1901).

XI.

Wenn unser Ergebnis richtig ist, dass sich im iranischen Reichsgründer einer der grossen Götter der Iranier spiegelt, der dann nur Mithra sein kann, so wäre es sonderbar, wenn die Legende vom Reichsgründer nicht auch dazu hergehalten hätte, den Religionsstifter, von dem man aus nahe liegenden Gründen später weder viel noch besonders Geeignetes gewusst haben wird, mit einer wirkungsvollen Lebensgeschichte zu bekleiden.

Die Untersuchung dieser Frage wäre ein Selbstzweck, da es wieder nur auf diesem Wege möglich ist, ein gewisses Quantum Legende aus dem Lebenswege des Propheten weg zu räumen und so die Untersuchung vorzubereiten, wieviel an seiner „Vita“ Wahres sei. Vorherige Phantasien darüber haben nicht gefördert und werden es auch bei allem Scharfsinne nicht können. Gerade das Schifflein der iranischen Geschichts-

forschung sitzt heute an so vielen Klippen fest, dass es fast nicht möglich scheint weiter zu kommen, wenn nicht neue Texte gefunden werden. Und doch haben wir der Texte so viele, die in keiner Beziehung als aufgearbeitet gelten können; fest sitzen wir hier, weil die Texte bisher nur linguistisch und philologisch bearbeitet worden sind, weil fast jeder Versuch fehlt, von sachlichen Studien aus ein selbständiges neues Licht auf die sprachlichen fallen zu lassen. Eines dieser Mittel ist eben die mythologische Forschung, und in dieser ist die der Kyrossage die wichtigste, weil sie von so vielen hervorragenden Männern erzählt wurde.

Wir haben hier nicht die Absicht, eine genauere Untersuchung der Legende von Spitama zu geben, da eine solche für die Kyrossage nicht viel verheisst, das Licht fällt vielmehr in umgekehrter Richtung. Aber die Hauptvergleichspunkte gehören wohl doch in unseren Rahmen.

Beginnen wollen wir mit einer mythologischen Erinnerung, die sachlich eben solche Rätsel enthielt wie sprachlich hinsichtlich des Namens *Türberäturus*. So heisst nämlich der feindliche Krieger, der den Spitama erschlägt, und zwar nach göttlichem Weltgesetze. Ja, man beutete dieses Naturgesetz

sogar dazu aus zu erklären, warum Spitama überhaupt gestorben sei: Ahura hatte ihm nämlich verraten, dass, wenn er selbst unsterblich würde, auch der böse Türberäturus Unsterblichkeit erlange. Das Leben des einen ist also an das des anderen geknüpft, und vermutlich erlag einer dem Schwerte des anderen. Diese beiden kennen wir, es ist der Weisse und der Schwarze, deren Rätsel J. G. von Hahn gelöst hat, es ist also Mipra und Vrpra, und dem letzteren entspricht „Türberäturus“, worin sich ein Beiname Vrpras verbergen wird; der Name wird sich also, von sachlichen Gründen aus, wohl noch einmal enträtseln lassen, wenn er auch sehr stark verderbt sein wird. Der „Zarapuštra“¹⁾ dieser Fassung ist natürlich die kosmische Gestalt des späteren Mysticismus, aber wie kam dieser dazu, gerade den „Türberäturus“ dem Propheten in dieser Weise gegenüber zu stellen? Wir sehen ja jetzt allseits immer deutlicher, dass solche Vorgänge nicht auf Zufällen, sondern auf weitgehenden und weitbekannten Gleichungen zu beruhen pflegen.

Dass der obige „Krieger“ kein historischer ist und sich daher in keinem Vedahymnos

¹⁾ Zu diesem „Namen“ vgl. OLZ. 1905 Sp. 112 ff.

auf die Eroberung Babylons spiegelt — wenn doch die Keilschriftforscher endlich einmal solche Entdeckungen lesen möchten! — geht schon daraus hervor, dass er offenbar gleich dem *Borānturūs*¹⁾, dem Zauberer des Königs „*Duransarūn*“ ist, der selber nur als Dublette seines Königs gelten kann. Als König konnte man ihn beim Tode des Zartušt nicht gebrauchen, denn dort heisst ja der König Arjasp, der in der Legende die gleiche Gestalt wie „*Duransarūn*“ geworden ist. Arjasp sollte nach obigem bei der Einnahme Balḥ (mythologisch der Eroberung von Asgard) selbst fallen, statt dessen fällt — König Lohrasp.

Dass der letztere (Arvataspa) in Wahr-

¹⁾ *Borānturūs* ist zunächst mit *Berātūrus* zu vergleichen; das vorgesetzte *Tūr* könnte etwa ein *Tūrja* bedeuten, was vielleicht ursprünglich der Name eines „vierten“ Standes in Iran war, der Ausdruck für die Völker, die andere Sprachen redeten als die drei anerkannten Hauptsprachen (Iranisch, Elamisch, Semitisch). Der Ausdruck bezeichnet zunächst nicht die Türken („Turanier“), sondern etwa die Brahui. — Möglicherweise ist aber auch *Duransarūn* nur eine andere Verlesung des gleichen Namens; wäre der Name richtig, dann würde zum mindesten *Duransarvan* gelesen werden müssen. — Wie schwer es ist, hier das Richtige zu treffen, erhellt wohl aus der Möglichkeit, dass auch der bald zu erwähnende Name *Barzinkarūs* an der Verwirrung beteiligt wäre.

heit derselbe ist wie Arjasp (Arjataspa) und vermutlich der eine der Tradition der Apravan, der andere der der Maguša angehört, dafür sprechen Gründe, die nicht hieher gehören¹⁾. Die spätere Überlieferung bemächtigte sich sowohl der freundlichen wie der feindlichen Ausprägung dieses Fürsten, dessen historisches Vorbild vermutlich der Bruder des Gomāta ist.

Duransarūn, das Haupt aller bösen Zauberer, der Jātus, das heisst wohl der Mager (im Gegensatz zu den Mazdajana), ist der Herr des Gaues, in dem Spitama geboren wird, und auf die Kunde davon ahnt er — er wird es wohl durch Träume erfahren haben — dass nun seine Herrschaft bedroht ist. Wie er aber das Kind in der Wiege ermorden will, erlahmt ihm die Hand,

¹⁾ Im Gegensatz zu Marquart (Unters. z. G. v. Iran II S. 146) sehe ich in Justinus' *Oropastes* eine spätere Umdeutung von „*Orotaspes*“, wie „*Arvataspa*“ in griech.-röm. Wiedergabe lauten würde. Ich vermag keinerlei Grund zu sehen, warum der eine Name *Oropastes* aus anderer Quelle stammen sollte, als der richtig überlieferte *Gomates*, halte daher den Namen gleichfalls für gute Überlieferung, seine Form aber, nach reichlichen Analogien, für verderbt. — Aus *Arvataspa* konnte natürlich leicht ein *Arjataspa* verlesen werden, und von da an mussten sich beide Formen immer weiter von einander entfernen.

und er kann ihm nichts anhaben. Nun verfolgt er das Kind auf alle mögliche Arten, die man in Spiegels Eran. Altertumskunde (I, 630 ff.) nachlesen mag. Dieser König wäre also der Astyages der Kyrossage, und wir sollten erwarten, eine ganze Reihe von Zügen aus der Kindheitsgeschichte des Kyros auf Spitamas Jugend übertragen zu finden. Vermutlich handelt es sich bei den erzählten Wundern auch wirklich um Abänderungen des Motives der Aussetzung. Im 6. Wunder finden wir sogar eine deutliche Verquickung des Motivs von der Spako mit dessen Variante von der Wunderkuh: das Kind wird in einem Wolfslager ausgesetzt, durch die Gottheit vor den Wölfen gerettet und durch zwei Wunderkühe genährt. — Weiterhin verschwindet unser Duransarūn aus der Überlieferung und tritt nur bei einem Gastmahle in Pourušaspas Hause noch einmal auf, wobei ihn Spitama offen mit seiner Feindschaft bedroht.

Der Erzieher des Propheten sollte nun der Senamurgha sein. Spitama wird zu einem Manne in die Lehre gegeben, „der als Frommer inmitten der Zauberer lebte“. Sein Name war *Barzinkarūs*, und wenn der Name dem Mythos entstammt, dann wird man ihn aus sachlichen Gründen als einen

Beinamen des schwarzen Adlers zu deuten haben.

Zu erwarten hätten wir vor allen Dingen auch eine Flucht Spitamas vor den Nachstellungen des Duransarūn, und dieser entspricht wohl die Auswanderung des Propheten aus Arjana-vējā, die mit entsprechender Ausführlichkeit erzählt wird.

Schon vorher scheint der Prophet seinen ersten Jünger gewonnen zu haben, es ist sein Oheim, der den schönen Namen, der „mittlere Mond“ führt. Wenn jemand der Sohn des „dritten Mondes“, d. h. der drittem neuntägigen Woche ist, dann ist allerdings der mittlere Mond sein Oheim. Also ist Pourušaspa, der Vater des Propheten, der „Dritte“, also derjenige, dessen zwei Söhne der böse König schlachtet (Arpagos), wie Kambyzes den Sohn des Prexaspes zerschneiden lässt. [Oder — anders ausgedrückt — Prexaspes ist = Atradates.]

Übrigens sollen die Kinder des „mittleren Mondes“ zur Zeit des Dareios leben.

Aber noch eines verdient wohl Beachtung und erschliesst vielleicht eine neue Perspektive. Der Prophet hat 3 Gattinnen, deren eine also doch „die Dritte“ sein muss, aber auch 3 Töchter, deren eine Friti heisst. Die dritte Gattin ist die Hvōgwī, und ihr gegen-

über ergeht es dem Propheten wie weiland dem Hephaistos mit der Tritonis, allerdings dreimal, denn man braucht 3 Propheten für die Zukunft, nicht einen Erichthonios. Der Tritonis aber als weiblicher Ergänzung des Fretana entspricht aber Anahitā, wie Fretana-Miṣra dem Hephaistos gleich gesetzt wird. Der Obhut der Anāhitā wird denn auch der Same des Propheten anvertraut. Wenn aber der Gattin gegenüber Vater und Sohn vertauscht werden, weil der Sohn der neugeborne Vater ist, dann entsteht eben das, was von Miṣra bekannt ist, der Ehebund zwischen Mutter und Sohn, als kalendarisches Gegenstück zu dem Mythos „Vom Kaiser, der seine Tochter heiraten will“.

Daran knüpfen wir eine Bemerkung zu Ktesias: Kyros behandelt die Amuhitā als seine Mutter, heiratet sie dann aber. Und diese Amuhitā ist die Gattin des — Σπινταμας.

XII.

Im II. Beitrage fanden wir den Ažišdahaka als *Franrasjā*, die Mandane als *Vispānfrijā*, ihren Gatten *Sjāvaršā*.

Nach einer anderen Überlieferungsreihe heisst nun aber *Franrasjās* Tochter *Manēžah*, ihr Gatte ist *Vēžān*. Dieser muss also in die Gefangenschaft seines Schwiegervaters geraten, und das geschieht ja auch. Leider ist die bekannte Episode bei Firdousi nur Bruchstück, dessen Zugehörigkeit zur Kyrossage unerkennbar bleiben musste, solange nicht die Gefangenschaft des Trita als Motiv erkannt war. Wenn die übrige Erzählung verloren gehen konnte, so wird das wohl kein Zufall sein: *Manēžah* hatte gewiss einen Sohn, nur mag dieser eben auch wieder „*Sjāvaršā*“ geheissen ¹⁾, und die Fortsetzung demgemäss fast ebenso gelautet haben, wie wir es im II. Beitrage fanden; in

¹⁾ Überliefert sind *Ardasir* und *Širōi*.

solchen Fällen bleibt ja von zwei Varianten immer nur das Unterscheidende erhalten.

Da ist denn zu beachten, dass der vorgenannte „Grosse“, in dessen Schutze Vis-pānfrijā niederkommt, der gleiche Pērān ist, der auch verhindert, dass Vežan gehenkt würde, wie Fraṇrasjā wünschte. Vežan-Trita kommt also nicht an den Galgen, der für ihn schon aufgerichtet ist und an dem der Henker schon wartet, sondern wird mit Ketten beladen in die Höhle geworfen.

Der Literaturhistoriker wird uns vom „Dichter“ sprechen, der es verstanden hat, den „Charakter“ Perans so schön einheitlich heraus zu arbeiten, so „folgerichtig“, mit „innerer Wahrheit“. Wir sagen lieber: die Behandlung mythologischer Stoffe lehrt, dass solche gut durchgeführte Charaktere eben durch die Zusammenfassung der Varianten sich ergeben. Die Tätigkeit des Zusammendichters besteht im Sammeln, Differenzieren und Neuverbinden der einzelnen Züge, die ursprünglich unter einander nur Varianten sind.

Peran ist der Arpagos der Griechen, Vežan ist Atradates. Kṛsavazdā würde griechisch *Κρῖσσοβαζος oder in Kurzform *Κρῖσσος heissen, also wäre es wahrlich kein

Wunder, wenn daraus ein *Κροισος* geworden wäre.

Dass das abgeschiedene Lustrevier der Manežah, in das Vežan eindringt, dem sonstigen Turmgefängnisse entspricht, liegt wohl nahe. Dorthin kommt er mit *Vrkēna*, dem Wolfssohne, der dann verschwindet, um bald darauf in einem ebensolchen Gefängnisse zu liegen wie Vežan, freilich in Iran. Beide sind auf die Eberjagd gezogen, und in Iran gibt sich Vrkēna für den Besieger desselben Ebers aus, den Vežan getötet hat. Beide werden durch Rôstahm aus ihren Ketten befreit. Wir wollen sicher gehen und ziehen es daher vor, die dem Literaturhistoriker wohl geradezu ungeheuerliche Frage lieber nicht zu unterdrücken, ob die beiden Helden nicht ursprünglich die gleiche Gestalt waren? (Wir verwahren uns aber auch dagegen, es schon behauptet zu haben!) In Ordnung ist die Geschichte übrigens so wie so nicht, denn ursprünglich entspricht Vežan dem Rôstahm selbst, wozu auch sein Ross „Šabreng“²⁾ wieder stimmt, und der wilde Esel, der den Helden entführt haben soll, mag wohl auch keine Erfindung des „Verräters“ sein, da dieser

²⁾ Ursprünglich *Gavrang*?

Zug merkwürdig an ein Abenteuer Rôstahms und bekannte Erzählungen aus 1001 Nacht erinnert.

Neu wäre bei Vežan das Motiv des Gehenktwerdens ¹⁾, eine Parallele zur Fesselung (und Geisselung), denn so müssen wir ja folgern. Da das Gehenktwerden gewöhnlich mit dem Motive vom verlorenen Schuh verbunden auftritt, so wird jetzt der V. Beitrag, der vielleicht etwas aus dem Rahmen zu fallen schien, schon in etwas anderem Lichte erscheinen.

Trita wird sonst in die Grube gelegt wie hier Vežan, den wir vorher am Galgen treffen, also ist zu erschliessen, dass auch Trita nach anderer Fassung am Galgen hing. Einen Beleg dafür haben wir im nordischen „Trita“, dem Thridi-Odin. Der griechische „Trita“, Zeus, der den Beinamen *Τειρος* noch führt, wird in die Korykische Höhle gelegt, nachdem ihm mit seiner eigenen Sichel die Sehnen ausgeschnitten worden. (Wir schicken voraus, dass der Sagenzusammenhang darauf deutet, dass er ursprünglich mit seinen eigenen Sehnen gefesselt wurde.)

¹⁾ Bei Herodotos (I 128) lässt Astyages die magischen Traumdeuter hängen, die ihm geraten hatten, den Kyros laufen zu lassen.

Einer der griechischen Schmiedebrüder ist aber auch Prometheus, und da wir ihn geradezu als den „Gehenkten“ bezeichnen können, als männliches Gegenstück zu Hera (und Andromeda), so wird er wohl in seinem Kreise auch der „Dritte“ gewesen sein.

Die Hüterin des gefangenen Zeus, Delphyne, ist übrigens ebenso halb Schlange, halb Mädchen, wie Tahminah in Herodots sakischer Version der Rôstahm-Sage (IV 8). Das Weib des Prometheus soll *Asia* geheissen haben (Herod. IV 45), sollte das eine **Aśia*, das heisst eine „schlangenartige“ sein? Die Varianten dieser Hüterin oder Pflegerin des Gefangenen sind überaus zahlreich, doch gehören sie eigentlich in die Trita-Rostahm-Sage, während Kyros sich immer deutlicher als Sohn des Trita ausgewiesen hat. Wir haben es also mit der Vorgeschichte der eigentlichen Kyros-Sage zu tun.

So stellen wir also zu den vorerwähnten nur noch Manežah bei Vežan, gehen auch dem Gegenstücke der Sigyn bei Loki und den anderen Ašdabak-Gestalten nicht weiter nach. Das Rätsel, wie Dahaka in dieselbe Lage kommt wie sein Schwiegersohn, wird sich wohl einmal in der Richtung lösen, dass er selber sein eigener Schwiegersohn ist: der Kaiser, der seine Tochter heiraten

will. Sehr oft handelt es sich dabei um einen „Flussgott“, (Hyaspes und Chrysippe, Medos und Roxane, die Sagen von Mykerinos, Araxes und ähnliche. Ferner aber die Kummernis-Legende und ihr zahlreicher Verwandtenkreis). Die hervorstechendsten Züge sind dabei das Henken, Enthaupten und in den Fluss stürzen, oft auch der Verlust einer Sandale und die Geisselung. Im Norden gehört Brynhild in ihrem Verhältnisse zu Odin-Hagen hieher, im Süden Hesione und Andromeda. Das ist aber bereits ein anderer Typus, der mit der Perseus-Sage nahe verwandt ist. Ein ähnliches Verhältnis scheint auch beim Flussgott *Triton* zu spielen, wo *Tritonis Athana*, d. h. Anahita, die Tochter und Gattin des Flussgottes sein würde. Dieser sollte freilich als Vater *Tritos*¹⁾ heissen, denn ihm entspricht ja auch Zeus als Vater der Athana; Verwirrungen liegen vor, denn Athana hat auch den Poseidon zum Vater und die Tritonis zur Mutter.

Wieder ein anderer verwandter Typus ist der von Brynhild und Gunther, der in Iran durch Gēv (Veva) und Banu-Gušasp vertreten wird. Hier wird Gev von seiner Gattin unter dem Stuhle, auf dem sie sitzt, festgebunden. [Dieses Bild mit dem Stuhle

¹⁾ Athana heisst ja auch wirklich *Τριτογένηα*.

scheint sehr alt zu sein, der Art seiner Verbreitung nach zu schliessen.] Nun entstammt aber unser Wežan, der also wohl ein **Wewazanu* (d. h. Wewaspross) ist, eben der kriegerischen Ehe des Wewa mit Rostahms Tochter Banu-Gušasp ¹⁾.

Wir hatten oben den Wrkēna im Verdachte, eigentlich die Wahrheit gelogen zu haben. Auch Wežan lügt, und es scheint wieder die Wahrheit zu sein in anderer Richtung, wie überhaupt die „Ausreden“ im Mythos gewöhnlich nur Varianten der angeblichen Wahrheit sind.

Der Held verfolgt einen entflohenen Falken — wenn es erlaubt ist, auch einmal die „Wahrheit“ zu lügen, denn bei Firdousi tut das vielmehr seine Gefolgschaft — kurz, er legt sich alleinsam unter einer Cypresse ermattet (von der Falkenjagd?) zur Ruhe nieder. Da fliegt eine Parikā herab und trägt den Schlummernden zu Manežah, ja sie legt ihn an ihre Seite. Das kennen wir zur Genüge aus 1001 Nacht, die

¹⁾ Man vergl. übrigens dazu die Bemerkungen Justis im Iran. Namenbuche unter Wežān (S. 367), wo er wegen der Lokalisierung der Grube, in der der Held gelegen haben soll, auf Saint-Martin (*Mémoires sur l'Arménie*, Paris 1819 II, 365) und Moses (Geogr. 360) verweist.

G. Hüsing, Beiträge zur Kyros-Sage.

Parika tut es nur, um festzustellen, ob Männchen oder Weibchen schöner ist¹⁾. Aber schliesslich, ist nicht Manežah selbst solche Parika, die den Helden entführt?

Von den reichen Belegen für den Helden, der auf der Verfolgung seines entflohenen Falken zum „Turmgefängnisse“ der Schönen kommt, wollen wir um des vorher mehrmals erwähnten Namens Brynhild willen nur an Sigurd im 24. Kapitel der Wolsungasaga erinnern. Der entflozene Falke ist Variante des entlaufenen Rosses, Brynhild entspricht also auch der Tahminah und ist wirklich Hüterin eines Gefesselten, wie oben der Vergleich der Delphyne mit Tahminah erschliessen liess (S. 111).

Das wäre also die Bostäne der 236. Nacht, und damit greifen wir noch einmal auf den V. Beitrag zurück.

In der 233. Nacht steht Bahādur unter dem Galgen wie unser Wežan; als Konkurrent und eigentlicher Täter meldet sich aber Amğad, der ja eigentlich Wežans Rolle spielt. Wir fanden aber bereits, dass das ganze

¹⁾ Von der 177. Nacht an wird die Geschichte gerade von Kamar und Budūr erzählt, wobei Kamar im Gefängnisse liegt und Budūr aus dem ihrigen zu ihm gebracht wird. Hier ist *Meimüne* die Ifrite bezw. die Parika.

Erlebnis in Wahrheit dem Kamar, d. h. dem Vater der beiden Söhne zugehört, und das entspricht der Trita-Sage. Wenn aber Kamar bei einem Gärtner Aufnahme findet, so wollen wir uns des Schlusses unseres III. Beitrages erinnern. Sollten nicht auch die Gärten der Parizadeh, Margiane und Manezah das Motiv spiegeln? Zu diesen 3 Gestalten gesellen sich noch Paričipraka und die Prinzessin, die den zweiten Qalenter entzaubert wie deren Dubletten in 1001 Nacht. Der in den Vogel verwandelte ist ja Trita, einerlei, ob er verwandelt wird oder sich selbst verwandelt (— die „Begründungen“ wechseln, das Bild bleibt —) oder als Schmied sich künstliche Flügel verfertigt. Wie Tretana zu *Fredun* wurde, so Trita zu **Frit* oder *Ifrit*, und die Haupteigenschaft der Ifrite ist ja, dass sie fliegen können.

Als Ifrit wird nun Gargaris bezeichnet, der dem *Franrasjä* entspricht, und auch der letztere kann wieder fliegen.

Im selben V. Beitrage kamen wir aber auch auf König Beder (Mäh) zu sprechen, der wieder wirklich in einen Vogel verwandelt wird. In dieser Erzählung ist der Abschnitt von der Königin Labe eine deutliche Parallele zu dem von Gohar, und

diese beiden Kirke-Gestalten sind Dubletten: Der junge König Beder aber, der Sohn der Meerprinzessin Gulanar¹⁾, wird ganz in der üblichen Weise wieder entzaubert: die Königin, die ihm diesen Liebesdienst erweist, erkennt in der Vogelgestalt den König, verschleiert sich deshalb, und so kommt die Sache zur Sprache. Dieses immer wieder auftretende Verschleierungsmotiv könnte vielleicht, wenn uns die Kulturgeschichte des Orients bekannter wäre, als sie es ist, einmal zur Feststellung der Zeit dienen, in der die Varianten noch in einer Grundform schlummerten; aber Vorsicht wäre auch dann noch geboten; denn solcher Zug könnte nachträglich verschleppt sein. Zu beachten bleibt aber wohl die Wasserherkunft Beders, denn auch Trita heisst ja *Aptia*. Die gesamte Erzählung bietet des Beachtenswerten viel, doch genügt es vorerst, auf sie hinzuweisen.

Ein neuer Zug liegt vielleicht darin, dass die Königin Labe in eine Stute verwandelt wird, was in der Geschichte von Siddi Noomān und in der zweiten Nacht (hier

¹⁾ Der Name soll „Granatblüte“ bedeuten, und bei Firdousi führt ihn eine Geliebte des Ardašīr. In Wahrheit scheint er „Meermaid“ zu bedeuten, vgl. skrt. *jalām* = „Wasser“.

ein Maultier) wiederkehrt. Verbunden ist damit die Verwandlung des Mannes in einen Hund. Die Königin aber hat eine Garde von Amazoninnen um sich, ist also selbst wohl Amazonenkönigin, wie es von Tahminah und mehreren Dubletten derselben (— eine solche ist eigentlich auch Gurdafrit —) gilt.

Ein altes Motiv in neuer Beleuchtung ist der Stein, der vor Wežans Höhle geschleppt wird. Fraņrasjā hat diesen Stein des Akwān aus dem Meere gezogen und auf des Dewa Eršeng Grab gelegt. Jetzt wird er mit Elefanten herbei geholt und dient dazu, die Höhle zu verschliessen, in der Wežan so wie so schon an allen Gliedern mit Ketten und Ringen angeschlossen liegt. Dieser Stein, der hier seinen Zweck doch offenbar verfehlt, dient sonst dazu, den Dahaka oder Tantalos zu bedrohen, entspricht wohl auch den auf Trita herabgewälzten Steinen und den Felsen des Prometheus und seiner Leidensgenossen, z. B. des Zeusgegners Typhon, bei dem ein ganzer Berg daraus geworden ist, und wird schwer von dem Motive des „Steinausreissers“ zu trennen sein. Mit ihm haben aber auch Sisyphos und Atlas zu tun, und nicht minder ist er der Felsen der sonst auch gekreuzigten Andromeda.

Erinnern wir uns also, dass Autolykos eine Tochter Antikleia hatte, die Mutter des Odysseus von Sisyphos. Andererseits wirft auch der Kyklops mit Steinen, der wie Dahaka Menschen frisst, und auch er verschliesst seine Höhle mit dem obgenannten Felsen. Der Untergang durch Odysseus ist ihm ebenso geweissagt wie dem Dahaka der durch Kyros. Das Motiv der Erlangung der Gattin durch den Bogenschuss gehört nur nicht an das Ende der Odyssee, sondern an den Anfang der Odysseusgeschichte. Dass auch Odysseus wieder Trita und Trita-ohn in einer Gestalt verkörpert, obgleich der letztere auch durch den von den Freiern bedrohten Telemachos vertreten wird, mag jetzt niemand mehr auffallen. Des Odysseus Abenteuer bei Kirke aber erweist sich als ihm zu Rechte gehörig, denn er ist gleich Kamar und Beder bzw. Nooman, und die Geschichte vom Hunde Argos ist deutlich ein Rudiment. Soviel nur als Berechtigungsnachweis, die Odyssee bietet weiteren Stoff in Fülle, aber wir wollen hier keine Odysseestudien treiben, sondern einen gewichtigen Stein von der Felsenhöhle des Mithras wegwälzen, auch wenn es eine Sisyphosarbeit werden sollte.

XIII.

Noch einmal kehren wir nach Indien zu rück. Wir knüpfen dabei an den II. Beitrag an, in dem wir Jiriczeks Vergleichung der Hamlet-Sage mit der iranischen von Husrawa besprachen und beide der Kyrossage zuwiesen. Wir werden jetzt sehen, dass der Zusammenhang viel enger ist, als Jiriczek annehmen konnte, ohne dessen Scharfblick auch unser Beitrag ungeschrieben geblieben wäre.

Den Stoff liefert eine Episode des Jaimini - Bhāratam, die Geschichte von Wiśajā und Čandrahāsa¹⁾.

Unser Kyros-Hamlet ist eben Čandrahāsa, dessen Vater Sudhārmika bei der Erstürmung seiner Stadt Kerala fällt. Der eben geborene Sohn Čandrahāsa wird nach der Mutter Tode von einer Amme nach der

¹⁾ Albr. Weber: Über eine Episode im Jaimini-Bhārata. (Monatsberichte der Kgl. Preuss. Akad. d. Wissenschaften. Aus dem Jahre 1869 [1870]. S. 10 ff.

Kuntala-Stadt geflüchtet. Hier erwirbt die Amme durch Mahlen von Mehl ihren Unterhalt. Nach drei Jahren stirbt sie, und andere Frauen erziehen das Kind, das im Alter von 5 Jahren in das Haus des allmächtigen Ministers Dhr̥ṣṭabuddhi kommt.

Dieser Minister ist unser Astyages und offenbar auch der Mörder Sudharmikas. Ihm wird von zufällig versammelten weisen Männern aus gewissen Zeichen eine grosse Zukunft des Knaben geweissagt, dessen Herkunft man nicht kennt.

Wahrscheinlich hat der Knabe bei seiner Geburt gelacht, wie das vom Propheten Spitama und anderen Kyros-Gestalten überliefert ist, denn sein Name bezeichnet ihn als den „lachenden Mond“. Natürlich ist er auch sonst leiblich und geistig ein Wunderknabe, ja er hat sogar 6 Zehen am linken Fusse.

Das wird sein Heil. Denn natürlich beginnt jetzt die Verfolgung des Knaben durch den Minister, der seine Ermordung befiehlt. Schon vorher trug der Knabe einen Zauber-Stein (Çālagrāma) im Munde beim Spiele mit seinen Genossen und erwarb dadurch die Gunst des Wišnuš, und dadurch werden nun auch die Schergen zum Mitleide gestimmt. Als Beweis der Ausführung des Befehles wird dem Verfolger nur diese Reserve-Zehe überreicht.

Der so glücklich operierte „lächelnde Mond“ liegt nun schreiend im Walde. Das Blut der Wunde stillen Rehe, und Vögel beschatten den Knaben. So findet ihn der Kulinda-Fürst, ein Unterstellter des Ministers, und zieht den Knaben auf, da er selbst kinderlos ist, und Candrahāsa wird Thronerbe und besiegt mit 15 Jahren alle Feinde des Kulindafürsten und seines Oberherrn, des Kuntala-Königs.

Bei einer Tributsendung an den Minister weisen die Boten, die Fasten gelobt hatten, die Speise zurück, wodurch sie Argwohn erregen. Da unternimmt der Minister eine Inspektionsreise an den Hof des Kulinda-Fürsten, erkundigt sich nach der Herkunft des vortrefflichen Pflegekindes, erschrickt nicht wenig über die Auskunft und beschliesst von neuem sein Verderben. Der Minister hat einen Sohn Madana und eine Tochter Wiśajā. An Madana, für dessen Zukunft ihm bangt, sendet Dhr̥ṣṭabuddhi nun den Candrahāsa mit einem Briefe des Inhalts: „*Wiśam asmai pradātawjam*“, („Gift ist ihm zu geben“). Inzwischen wütet der Minister in Candanāvatiś, der Kulinda-Stadt. Der Fürst wird gefesselt und abgesetzt, die Einwohner gefoltert.

Aber vor der Hauptstadt legt sich

Candrahāsa ermüdet noch einmal zur Ruhe nieder an einem Teiche¹⁾, an den die Kuntala-Prinzessin Campakamālinī zum Bade kommt. Da naht, im Gefolge der Königstochter, Wiśaja, betrachtet wohlgefällig den Schläfer, sieht aus seinem Gewande den Brief hervorlugen, öffnet ihn heimlich und wird von Mitleid und Liebe ergriffen, wie sie den Schreckensbefehl liest. Nur wenig braucht sie zu ändern, so lautet der Befehl: „*Wiśajā asmai pradātawjā*“, und in dieser Gestalt wird der Befehl dem Madana übergeben und — ausgeführt.

Das ist das charakteristische Motiv der Hamlet-Sage, das in ihr zweimal vorkommt, in unserer indischen Erzählung aber — gleichfalls zweimal.

Der bei seiner Heimkehr natürlich tobende Minister wird durch seinen Brief überzeugt, dass hier nichts mehr zu ändern ist.

Nun sendet er den unangenehmen Schwiegersohn nach dem Čandikā-Tempel, wo er überfallen und erschlagen werden soll. Knecht Fridolin aber entgeht der

¹⁾ Auch Hamlet schläft an einem Bache kurz vor der Ankunft bei Ermuntrud, die ihm die Aufschrift auf seinem Runenstabe verändert.

Gefahr. Denn der alternde König beruft Candrahāsa eilends zu sich, der ahnungslose Madana erbietet sich als Stellvertreter, wird getötet, während Candrahāsa König wird, und der verzweifelte Minister rennt sich an einer Säule den Schädel ein.

Dass die Erzählung zu viel Personen braucht, den Minister mit seiner Tochter und daneben den König mit seiner Tochter Campakamālīnī, die nun gleichfalls Candrahāsas Gattin wird, deutet darauf, dass hier schon zwei Varianten zusammen gearbeitet sind. Ferner wird der Name des Kulindafürsten nicht genannt, er ist also wohl eine Dublette, entweder zu Sudhārmika oder zum gleichfalls ungenannten Kuntala-Könige. Jedenfalls entspricht er dem Atradates wie der Minister dem Astyages. Die Kulindafürstin aber führt wieder zwei Namen, Medhāwatiṣ oder Ādhāraçakti, was ebenso auf zwei Varianten deutet, wie die beiden Gattinnen Candrahāsas. Der Minister aber hat wieder zwei Söhne, Madana und Amala, wobei der letztere ganz überflüssig ist; seinen Namen fürte Madana offenbar in der Variante. Übrigens wird zu beachten sein, dass *Ādhāraçakti* ein mystischer Name ist, *Viśajā* aber nicht minder, denn als Maskulinum bedeutet das Wort „Sinnesobjekt“,

„Sinnengenuss“. Diese beiden Pseudonamen gehören also wohl einer und derselben Fassung an. Das Wortspiel zwischen *wišam* und *wišaja* kommt auch sonst vor (vgl. Br. Liebich: Das Datum Čandragomin's und Kalidasa's, Breslau 1903, S. 10). — Daraus erklärt sich auch eine gewisse Zerfahrenheit, die der Erzählung anzuhaften scheint¹⁾. Das ist zu beachten, weil der „Gang nach dem Eisenhammer“ aus der einen, das Abenteuer mit der Schottenkönigin Ermentrud aus der anderen Variante herkommen könnte. Auffallend bleibt dann aber, dass in der Hamlet-Sage gleichfalls beide Züge vorkommen, obgleich die nordische Sage nicht aus unserer indischen abstammen kann. Es wird sich darüber erst urteilen lassen, wenn mehr Zwischenglieder gefunden sein werden. Eine Fassung der Hamlet-Sage enthält (nach R. Köhler) Bladé, Contes populaires de la Gascogne, 1, 57 N. I „*La reine châtiée*“. Köhler (oder Bolte?) bemerkt dazu „nur fehlt der Buhle der verbrecherischen Königin“.

Immerhin bleibt die indische Spielform sehr lehrreich und gewährt dem bereits

¹⁾ Wir fügen noch zu, dass der überflüssige Kuntalakönig in echt indischer Weise in den Wald geht.

Vorgebrachten eine zwar nicht mehr nötige, aber doch immer sehr erwünschte Stütze. Wir sehen, dass der verräterische Brief des Krsawazdā oder *Σφανδαδατης* vollauf als Motiv zu gelten hat, und im ganzen steht die indische Fassung der uns geläufigen Kyrossage bei weitem näher als die Hamlet-Sage.

Mit diesem Beitrage schliessen wir für diesmal, ohne den bereits erreichbaren Stoffvorrat aus dem Oriente damit erschöpft zu haben. Mehrere Beiträge sind für die Veröffentlichung noch nicht reif. Ein Beitrag soll unter der Überschrift „Phrygisches IV“ demnächst nachgeholt werden. Desgleichen soll auf die „Gestalt des Ažišdahaka“ in einem besonderen Artikel eingegangen werden. Von einer Veröffentlichung des europäischen Stoffes sehe ich um so lieber ab, als ich erfahre, dass diese Arbeit bereits von anderer Seite geleistet wird und in kurzer Zeit veröffentlicht werden soll¹⁾.

¹⁾ Einstweilen erschien von Heinrich Lessmann eine Programmbeilage (der Städtischen Realschule zu Charlottenburg, Ostern 1906) unter dem Titel „Die Kyrossage in Europa“.

Fassen wir noch einmal zusammen:

Unsere Beiträge wollen nichts sein als Beiträge, die ein vollständigeres Sammeln des Stoffes ermöglichen sollen.

Von einer endgültigen Verarbeitung dieses Stoffes kann heute noch keine Rede sein; die Summe des bis heute von verschiedenen Seiten zusammen Getragenen wird nämlich vermutlich noch nicht die Hälfte dessen bedeuten, der auf der nunmehr beträchtlich erweiterten Grundlage in wenigen Jahren bei gemeinsamer Arbeit gesammelt sein könnte. Vorher hilft keine Ungeduld uns weiter, und was sich bisher an Ausblicken für den Historiker bereits zu ergeben scheint, hoffen wir genugsam angedeutet zu haben.

Ein historisches Ergebnis wäre aber auch die Antwort auf die Frage, wo der Mythos entstand, der dieser Sage zugrunde liegt. Darüber nur noch wenige Worte.

Wir glaubten oben, die Spuren unserer Sage auch in Japan wiederfinden zu können und würden dabei mit sehr viel weniger Zuversicht verfahren sein, wenn wir nicht die nahe verwandte Perseussage in Japan in mehreren Varianten nachweisen könnten. Diese ist aber in Ägypten besonders verbreitet, und so könnte auch die Sage von

Woserkaf und dem Aufkommen der fünften Dynastie möglicherweise ein Stück Kyros-sage enthalten. An die Legende von Šargani und damit an die von Mose haben wir auch erinnert und stehen damit vor mehr als einem Rätsel. (Weniger schwer wären die Bezüge zur Legende von Daniel zu erklären, die wir nebst anderem Stoffe noch zurückhalten, bis neues Licht auf die Frage fällt). Über Etana und den Adler Zu, die sachlich so stark an Tretana und den Adler Zeus erinnern, habe ich im Archiv für Religionswissenschaft (1900 S. 178—191) gehandelt. Diese Mythen von *Etana* und vom *Zu* für babylonisch zu halten sehe ich gar keinen Grund¹⁾; eher scheinen sie mir nach dem Kaukasus zu weisen. Jedenfalls ist die Neunzahl, die Trankgottheit, eigentlich das gesamte Inventar so unbabylonisch wie nur möglich.

Ich bin aber auch nicht geneigt, der An-

¹⁾ Ich halte den Raub des Hammers, den der Adler Tiassi (oder Frym) ausführt, die Fahrt nach dem Rauschtranke usw. für ursprünglicher als den Raub der Schicksalstafeln, deren Bedeutung ja die gleiche ist: das Mittel zur Macht. Jedenfalls kann man aus den *tup-šimāti* keinen Schluss auf das Ursprungsland des Mythos ziehen, so wenig wie aus den Kanonen im Märchen.

schauung beizustimmen, dass diese Mythen aus der Grundlage des babylonischen Weltbildes gesprossen seien. Von Planeten- und Astral-Mythen ist hier gar keine Spur. Es handelt sich um einen Mondkalender, und die Frage, ob auch dieser uraltbabylonisch sei, d. h. nur dort entstanden sei, scheint mir für eine Behandlung noch nicht reif zu sein.

Aber es wäre auch noch nicht angebracht, die Kyrossage mit dem Anspruche eines einstweilen endgültigen Abschlusses zu behandeln, so lange nicht auch andere, mehr oder weniger nahe verwandte Sagen auf die ihnen gebührende breitere Grundlage gestellt sind. Auch für diese Vorarbeiten tun Mitarbeiter dringend not. Möchten sie sich im richtigen Augenblicke finden.

XIV. (Nachtrag.)

(Zu Heinrich Lessmann: Die Kyressage in Europa.)

Da Lessmanns Programm-Beilage noch vor Abschluss des Druckes meiner Beiträge erschienen ist, will ich einige nachträgliche Bemerkungen, die so wie so noch Aufnahme finden sollten, in Beziehung zu Lessmanns Arbeit vorbringen, was sich um so leichter macht, als ich ja bisher den europäischen Stoff nur gelegentlich hatte zum Worte kommen lassen, also naturgemäss das bisher zurück Gehaltene sich hauptsächlich auf Europa bezieht. Ich hoffe, dass damit auch manches in den vorher gehenden Beiträgen noch klarer werde. Zugleich bin ich durch Lessmanns Arbeit noch auf einiges neue aufmerksam geworden.

Dazu gehört vor allen Dingen das Motiv des Kwirnes (der Mühle) S. 26.

Die Amme Candrahāsas, die ihren Unterhalt durch Mahlen erwirbt, deutet

wohl von vornherein auf die Mühle. Ich kann mich aber des Eindrucks nicht erwehren, als müsse sich die Briefvertauschung ehemals gleichfalls bei der Mühle zugetragen haben, indem der Müller oder sein Weib allein wussten, wer der Knabe war, und daher Anteil an seinem Schicksale nahmen. Der Bach, an dem Hamlet einschläft wie Candahāsa am Teiche, war wohl der Mühlbach. Hamlets Antwort (mit Bezug auf den Meeresand), dass die Getreidekörner von der Mühle schon recht weiss gemahlen seien, verriete vielleicht, dass ihm noch immer etwas Mühlstaub in den Kleidern hängt. Und Fengs unglücklicher Horcher wäre am Ende nicht im Abtritte, sondern in einem Mühlgange verschwunden. Wie Brot schmeckt, das aus blutgetränktem Mehle gebacken wurde, das weiss Hamlet am Hofe des Britenkönigs sehr genau. Ich möchte auch vermuten, dass die Britenkönigin eine ehemalige Mühlmagd war; das kommt in den Erzählungen, wie die drei Prinzen die niedrige Geburt der Königin aufdecken, mehrmals vor. Diese Frage wird also wohl weiter zu untersuchen sein. — Darin schlosse sich die Frage, ob der „Wasserausgiesser“ *Akki* vielleicht ursprünglich ein Wassermüller war?

Die Frage hat gerade für Kyros ihre

eigene Bedeutung. Im Ossetischen, also im Neu-Sakischen, heisst *kuroi* die „Mühle“, *kurdaj* aber die „Schmiede“, und *Kurondon* der „Mühlenfluss“.

Zu Seite 13 drängt sich mir die Frage auf, ob in Herodotos' Quelle der gute Richter *Deiokes* nicht durch einen Tyrannen gestürzt worden sein mag. *Φραοριης* ist ja deutlich ein Einschub, der aus dem Bagistan-texte stammt. Vor *Kyaxares* aber ist ein *Astyigas I* zu ergänzen (vgl. Beitr. VI), d. h. ein König, der den Namen des Tyrannen trug, der immer ein Usurpator ist. Herodot (oder seine Quelle) hätte ihn dann einfach durch den vermeintlich authentischen *Φραοριης* ersetzt, und zwar unter dem Drucke der Überlieferung der Kyrossage, die den Grossvater des Helden und den von ihm gestürzten König verselbigen musste. Dann wäre die zu fordernde Reihenfolge: Guter Richter, Tyrann, Rächer leicht hergestellt und ein indirekter Beleg für den ersten *Astyigas* gewonnen, denn *Kyaxares* soll ja der Enkel des *Deiokes* sein, sein Vater *Astyigas* war also dessen Sohn und Nachfolger.

S. 10 führt Lessmann aus, dass auch „Baumausreisser“ und „Steinausreisser“, als die „beiden ungetreuen Brüder“ in die Kyrossage gehören werden. Das mag richtig sein,

aber ich sehe nicht, dass Schubert dieses Motiv gekannt hätte. Mir scheint jetzt, als ob die Sache noch verwickelter wäre, und zwar so, dass Schubert in seinem Sinne noch recht haben könnte, freilich auch ohne den Grund dafür gekannt zu haben. Mythologisch ist ja Trita gleich Aigeus und Rostahm, und Theseus, des Aigeus' Sohn, kämpft nicht nur gegen den Pityokamptes und Skeiron, sondern er ist selbst ein „Steinwälzer“ („Waligora“), in der Scene, in der er des Vaters Schwert und Sandalen findet. [Auch das spricht wieder dafür, dass Kamar, nicht Azād, der Sandalenverlierer ist. Vgl. S. 44.] Es ist längst bemerkt worden, dass dieser Scene der Tod des Riesen Wade (Wilkina-Saga Kap. 18) entspricht; Wielands Vater ist also „Trita“. In Russland heisst er natürlich „Iwan“. Bei Afanassjew (Russ. Volksmärchen No. 25) wälzt Iwaschko-Ofenhocker den Stein hinweg, den seine beiden älteren Brüder nicht bewältigen konnten; die weitere Erzählung weist ihn als Trita aus, der also wirklich Steinwälzer von Beruf ist. Also muss es auch Kamar sein, bezw. der ihm entsprechende Qalenter, der auch die Sandalen verliert (vgl. S. 44). Wer sich davon überzeugen will, braucht nur in 1001 N. die Erzählung vom zweiten

Qalenter nachzulesen und sie mit der des ersten zu vergleichen, die auch nur eine Variante ist: der Qalenter erweist sich als Steinausreisser und Baumausreisser; freilich, in der Geschichte vom ersten Qalenter tritt neben diesem noch sein Vetter auf, der Qalenter aber war Armbrustschütze. Der dritte Qalenter aber ist — Hasan von Basra!

Der Gegner des zweiten Qalenters, also der Aziš-Dahaka dieser Erzählung, ist Gargaris. Also muss das von ihm gefangen gehaltene Mädchen seine Tochter sein. Ist es nicht lehrreich, dass dieselbe Gestalt in der Habis-Sage Gargoris heisst, der König der (Kyneten oder) Kureten, die nach Justinus (44,4) in den Bergen der Tartessier wohnen, in denen die Titanen weiland gegen die Götter kämpften? Der Vater des gefangenen Mädchens ist aber der König der Ebenholzinseln, die doch wohl den Inseln von Panchaia entsprechen. Hier würde Gargoris besser hinpassen. Die Priester von Panchaia sind ja die K(u)reten mit ihren besonders hervorgehobenen bunten, kunstreich verfertigten Sandalen. Hier hatte Uranos zwei Söhne, Titan und Kronos. In diesem metallreichen Panchaia werden wir wohl das חרשיש des A. T. zu suchen haben,

denn im Mittelmeere hatte Salomo gewiss keine Flotte. Sollte Gargaris, der vor den Augen des Qalenters verbrennt, dann nicht der Phoinix von Panchaia sein? Der in einen Affen verwandelte Qalenter müsste also Hanuman sein oder Rāma selbst, und Sitā, die eine Feuerprobe bestehen muss, entspräche der Prinzessin von 1001 Nacht, die den Affen entzaubert. Doch dieser Ausblick sei hier nur angedeutet¹⁾. Es handelt sich nur um die Frage, ob die Habis-Sage überhaupt als eine keltische gelten kann, worauf die Namen *Gargaris* und *Habis* wohl kaum deuten. Mir scheint es möglich, dass

¹⁾ Ich trage hier nach, dass Marquart (Unters. zur Geschichte von Eran, II S. 138), offenbar ohne meine „Beiträge“ in der OLZ. zu kennen, zu der Geschichte von Bardijas Bogenspannen und den Ichthyophagen bemerkt: „Die Geschichte ist später nach Afrika übertragen und in den äthiopischen Feldzug des Kambyzes eingereiht worden Her. 3,30. Die weitere Ausführung dieser Andeutungen muss einem anderen Orte vorbehalten bleiben.“ Marquart sieht freilich in den Fischessern die *Maooayetai* und spricht von deren Königin, die den Bogen gesandt hätte. Dieser Gedanke wird kühner erscheinen als der von mir ausgeführte, kann aber gar wohl sein Richtiges enthalten. Wir kennen die Wanderungen der Sage noch nicht. Übrigens gedenke man auch der Stelle Herod. IV 131, die wohl eine Variante enthält und von Saken handelt.

die Sage an einem Lande „Taršiš“ haftete und mit dessen Namen so oder so nach Tartessos versetzt ward. Das wird also weiter zu untersuchen sein; die Sage als „keltisch“ zu bezeichnen, haben wir jedenfalls kein Recht.

Mit Beziehung auf den Steinwälzer und die Sandale sei hier noch der Inhalt eines persischen Kyros-Märchens eingefügt, das ich leider nur aus einer Bearbeitung nach dem Englischen kenne (C. Michael: Orientalische Märchenwelt, Leipzig 1892). Vielleicht vermag mir ein Leser das Original nachzuweisen?

Ein guter König wird von einem bösen getötet, der die Familie seines Vorgängers ausrottet. Aber ein Knabe wird gerettet, und seine Retterin gibt vor, ihn zwischen jungen Hunden gefunden zu haben. Sein Pflegevater nennt ihn Hödadād. In der Hauptstadt leben zwei Brüder, Söhne eines Lohgerbers, Grossbart, ein Goldschmied, und der verwachsene Weissbart, ein Schuhmacher. Eine Merkwürdigkeit der Stadt ist ein hoher Turm, zu dem keine Stufen hinauf führen. Oben hängt eine silbergänzende Glocke, die immer von selbst läutet, wenn irgend ein freudiges Ereignis eintritt, die aber unter dem bösen Könige immer nur Klagetöne von sich gibt. [In diesem Turme müsste also die Königstochter eingeschlossen sein.] Weissbart liebt ein Mädchen, Gulčīn, wird aber seiner Gestalt wegen abgewiesen.

Der König stürzt mit dem Rosse über einen Stein vor des Pantoffelmachers Werkstatt, der Meister, der

von Natur immer ein lachendes Gesicht macht, wenn er todtraurig ist, wird deshalb gezeisselt. Dabei rettet ihm Hodadad das Leben, wird aber dafür vom Könige eingekerkert. Weissbart versucht nun in der Nacht den mächtigen Stein auszugraben, ist sehr erstaunt, dass er ihn zu heben vermag, und findet unter ihm einen Schlüssel. Kaum hat er ihn in der Hand, da treibt ihn eine Zaubermacht zu den Eisenbergen, er kommt an ein Tor, der Schlüssel schliesst, der Hammer schlägt an die Zauberglocke, und im Berge wird Weissbart vom Führer eines eisengepanzten Heeres als König begrüsst, findet ein Zauberschwert und entthront nun ohne seinen Willen den bösen König; Hodadad wird sein Vezir, Gulčîn dessen Frau, der böse Goldschmied muss Pantoffelmacher werden. Während aber der neue König das Schicksal Hodadads von dessen sterbender Pflegemutter erfährt, hat dieser den ihm zur Verwahrung übergebenen Zauberschlüssel berührt, wird gleichfalls zum Eisenberge getrieben und kehrt als König zurück und wird von niemand freudiger begrüsst als von Weissbart, der nun wieder Schuster wird.

Wir wissen, der gute König ist Jama, der böse Dahaka, Gulčîn also dessen Tochter. Weissbart sollte also „Trita“ sein, ist aber nur „Dwita“, und Hodadad ist Sohn Jamas, wie Candrahäsa, dessen Lachen hier der Weissbart übernimmt. (Die Stelle des Ministers hat z. T. der Grossbart inne.) Aber der Schuster vertritt hier auch den Schmied Kaweh, insofern der richtige Thronerbe durch ihn König wird. — Das Märchen ist durch türkische Hand gegangen, wie

mehrere Namen und manches Kultürliche zeigen, aber seine charakteristische Gestalt ist doch sicher in Iran ausgeprägt. Es dürfte also in Iran selbst eine alte Form gegeben haben, die von der uns geläufigen stark abwich, und die auf mehrere Varianten ihren Einfluss ausgeübt hat.

Dass „Weissbart“ wieder an Zāl erinnert, der mit weissen Haaren zur Welt kommt, braucht nicht gesagt zu werden; der Magnet-eisenberg entspricht also der Hara burzatiš, das Heer im Berge den iranischen Einheriern, die ursprünglich wohl den Namen *Amartija spanta* führten, der ja gerade ihrem Wesen entspricht, und denen die 10 000 Unsterblichen wohl nachgebildet waren, vielleicht übrigens nur in der Sage. Der Schlüssel vertritt die rollende Kugel¹⁾, die sonst den Weg zeigt, und er muss früher wohl zum eisernen Turme geführt haben, und in ihm sass die gefangene Gulčīn. Die Glocke aber erklang, sobald jemand in den Turm eindrang — wir können uns kurz fassen: es ist die Sage, die in Russland vom Sattlers²⁾-

¹⁾ Bei Lessmann S. 31 ist es ein Stab, bei Gonzenbach No. 6 ein Stab und eine Schnupftabakdose.

²⁾ Man denke an Kawehs Schurzfell.

Sohne Čurilo, von Nikita dem Gerber, von Iwan (oder Ljubin) Zarewič und anderen erzählt wird. Der böse König ist Kašči, der gegen Eisen gefeit ist und sein Schloss wohl im Magnetberge hat; tönender Draht oder Glöckchen verraten jeden, der die Mauer des Turmes berührt, in dem die Jungfrau gefangen sitzt.

Die Jungfrau aber, deren langes Haar in den Märgen gerühmt wird, ist Rōdābah; der sie gewinnt, muss also dem Zāl entsprechen, und das gilt von unserem Weissbarte. Die Russen kennen die Langhaarige auch in der Hut der Baba Jaga, und somit ist Filadora und Petrosinella im Pentamerone, Angiola bei Gonzenbach (No. 53) ihr Gegenstück. Dieses Petersilien- oder Rapunzelkind entsteht in einem russischen Märchen bei Afanassjew (No. 28) aus einer Rübe und wird von einem Bären geheiratet.

Hier heissen unsere beiden Riesen Bergwender (*Gorenja*) und Eichenwender (*Dubenja*) und sind wieder die Gefährten Iwans, der noch stärker ist als sie und der wieder dem Trita entspricht. Er führt den Beinamen „Bärchen“, weil sein Vater der eben erwähnte Bär war (vgl. auch S. 91), und er ist natürlich der Gleiche wie „Bärenohr“ (vgl. Lessmann S. 47), über den R. Köhler

(S. 543) eine reiche Literatur zusammen getragen hat, und zugleich ist er der Elg-frodi der Hrolfs-Saga. Im russischen Märchen ist nun ein dritter Gefährte höchst ungeschickt eingeführt, der hält den Fluss mit dem Munde auf, fängt Fische mit seinem Schnauzbart und brät sie auf der Zunge: ein Kompendium von riesischen Fähigkeiten. Hier kommen „Viere durch die ganze Welt“, bei Grimm sind es schon Sechse. Dieses Märchen hat mit dem von Schubert angeführten das Beerensuchen als Motiv gemeinsam, und dieses kommt auch in einem esthnischen Kyros - Märchen (Kreutzwald No. 22) wieder vor; ja, in einem südslawischen Märchen (Krauss I No. 59) gehen *Gurilo* und *Durilo* mit einander Maulbeeren essen, und dieses Motiv bildet hier fast die Hauptsache, wird also zum mindesten für die geographische Mythologie im Sinne von Frobenius zu beachten sein, damit aber zugleich für die Genealogie der Märchen. Jedenfalls erhebt sich die Frage: wenn Trita selber die Eigenschaften dieser beiden Riesen hat, seine Söhne aber auch in der Zweizahl auftreten, ob diese dann nicht auch den beiden Riesen entsprechen können.

Diese Abzweigung wäre darum so wichtig, weil sie uralt sein müsste, wie der Zu-

sammenhang mit der Perseussage und ähnlichen zeigt. Wir finden im Awesta *Ur-wāhšaja* und *Krsāspa* als Söhne *Tritas*, also zwei *Tritas*söhne, die in keinerlei Zusammenhang mit dem uns bekannten gebracht werden, also wohl aus einer ganz anderen Überlieferungsreihe stammen.

S. 20 und 21 hat Lessmann (in der *Hamlet-Sage*) das Motiv des Stuhles betont, an den *Kyros* seine Gegner fesselt. Dieses Bild kommt bei den Griechen in Verbindung mit (*Hades* und) *Hephaistos* öfter vor. Und da *Hephaistos* = *Mipra* ist (vgl. S. 56), und *Kyros* wieder „gelernter Schmied“, so kann es nicht auffallen, wenn wir ihn im Besitze fesselnder Stühle wiederfinden. In der Schmiedewerkstatt des *Geirrod* oder des Schmiedes von *Jüterbogk* ist *Odin* oder Teufel der auf dem Stuhle gefesselte. Das Motiv haftet also am Schmiede. Daneben scheint sich aber wieder die Mühle zu stellen, den *Sajjid Batthāl* (*Ethé* II S. 131, im V. Buche) wird an den Mühlstein gebunden. Da dieser saubere Held aber in Wahrheit die meisten Züge seiner Geschichte von *Röstahm* entlehnt hat, würden wir hier vielmehr die Fesselung des *Trita* vor uns haben und zugleich das Motiv des Steines. Zum Motive der Mühle kann man noch ver-

gleichen die Geschichte des ältesten Barbiersbruders (in der 30. Nacht) und die Simson-sage. Bei Afanassjew (No. 40), im selben Trita-Märchen, in dem auch die verräterischen Glöckchen erwähnt werden, müssen die zwei älteren Brüder in der Gefangenschaft Korn mahlen und geraten in die Gefangenschaft dadurch, dass sie durch ein Bett, in das sie sich vertrauensvoll legen, in den Keller fallen, wie es ähnlich dem dritten und dem fünften Barbiersbruder ergeht; auch an Ali aus Kairo kann man erinnern (712. Nacht), den Seinab, die Tochter der Delile, in den Brunnen befördert, in den „Trita Aptia“ ja gehört.

Ist der Stuhl im zweiten Falle mit Trita verbunden, so kann die Erzählung von Veva und Banu-Gušasp dazu gestellt werden. Die iranische Brynhild hat aber ihr Gegenstück in einer russischen. Sie heisst Anastasia und hat ihren Bewerber am Webstuhle aufgehängt. Hier handelt es sich aber um eine dem Dahaka entsprechende Gestalt, also um den Drachen Heime, den Stahlpascha der Südslawen. Der Zusammenhang mit der Kyrossage wäre durch das von Lessmann heran gezogene Märchen (S. 26) vom „Teufel mit den drei goldenen Haaren“, das sich seinerseits mit der Simson-Sage berührt, herzustellen.

Wachsen die drei Brüder in der Mühle auf, so ist ihr Vater natürlich der Müller, den wir samt seinen drei Söhnen zur Genüge aus dem Märchen kennen. Wir erinnern hier daran, dass noch Zwerg Alwis weiss, dass das „rollende Rad“, der „Jahrmesser“ — der Mond ist; dieses rollende Rad entspricht nicht nur der rollenden Kugel, dem Zwirnknäuel usw., sondern es ist auch das Mühlrad, ursprünglich wohl die Mahlkugel im Mörser. Aus dem Märchen vom Müller und seinen drei Söhnen wollen wir hier nur die Gruppe heraus greifen, in der die Söhne sich in die Hinterlassenschaft des Vaters teilen sollen, und aus dieser wieder die Untergruppe, in der das Erbe ein Tier ist, das dem „Dritten“ dann Glück bringt. Für gewöhnlich ist es eine Katze, wie im Märchen vom gestiefelten Kater, sonst ein Fuchs, ein Ross, ein Rind, so bei Krauss I No. 53, in einem Märchen, das die Geschichte vom Qalenter mit der von Turandocht vereinigt.

Diese Fassung berührt sich nun wieder mit der endlich von Lessmann (S. 13—18) eingehender behandelten keltischen Lugsage, in der die Kuh das „Tüchlein, deck' dich“ und den „Esel, streck' dich“ vertritt; denn auch dieses Märchen, das zu Thors Fahrt zu Utgard-Loki gehört (vgl. dazu auch

Beiträge S. 34 und 35), handelt von denselben drei Brüdern. Hier tritt uns also die „Wunderkuh“ als Motiv entgegen und wir sehen, dass Balar, der nach der Kuh verlangt, deshalb noch kein „Ochs“ ist. Aber auch Wiçwāmitra und ebenso Arjuna, der sie dem Jamadagni abzugewinnen trachtet, weiss gar wohl, dass die Kuh nicht nur Milch gibt, sondern auch Schätze spendet und damit Macht. Die Kuh aber tritt sogar selbst als Kämpferin auf und durchbohrt eigenhörig die Krieger Arjunas, die sie rauben wollen. Jamadagni aber wird vom Könige getötet. Die Kuh gehört eigentlich dem Indra, der sie nur verliehen hat, und dem vermutlich die Rückgabe verweigert wurde; Arjuna, für den auch noch andere Namen auftreten, haben wir ja als „Trita“ (S. 72) kennen gelernt. Nun führt in Indien die Wunderkuh den Namen *Çabali*, was etwa „die Gescheckte“ bedeuten soll. Hier scheint mir einmal eine sprachliche Gleichung, die ich bei C. Krause gefunden habe (Tuisland S. 164) das richtige zu treffen: er vergleicht den Namen mit dem der Kuh *Sibilja* der Ragnarssaga (Kap. 8). Gerade diese Saga enthält nämlich merkwürdige Anklänge an Sakisches, im Sakischen aber

würde dem skrt. *Çabali* geradezu eine Form *Sibiljā* entsprechen können, und aus dieser Sprache wäre der Name den Germanen bekannt geworden. Diese Möglichkeit wird aber zur Wahrscheinlichkeit dadurch, dass der germanische *Sibiko* (Kurzform: *Bikki*) gleichfalls auf ein sakisches *sibiko* (als Nebenform zu *sabāka*, vgl. russisch *sobāka*) zurück weist. Darauf näher einzugehen ist hier nicht der Ort.

Jedoch sei eine sprachliche Bemerkung zu Lessmann S. 47 angeschlossen: Wenn der slawische *Troijānu* sachlich der gleiche ist wie *Traitana*, dann gehören sie sicher auch sprachlich zusammen. Ob die Form slawisch sein kann, mögen die Slawisten beurteilen, aus dem Iranischen entlehnt könnte der Name seiner Form nach gewiss sein.

Auf einer sachlichen Gleichung beruhte auch meine sprachliche Zusammenstellung von *Mitra* und *Mida* (zu Lessmann S. 46), die ich zuerst in KZ XXXVI S. 566 f. ausgesprochen habe; dazu ist OLZ 1902 Sp. 421 ff. zu vergleichen.

Es handelt sich hier um eine Frage von grundsätzlicher Bedeutung. Wenn die vergleichende Mythologie lehrt:

<i>Mitra</i>	(sachlich) =	<i>Mida</i>
<i>Traitana</i>	„	= <i>Trojanu</i>

<i>Çabali</i>	(sachlich)	= <i>Sibila</i>
<i>Spaka</i>	"	= <i>Bikki-Sibiko</i>
<i>Trita</i>	"	= <i>Ifrit</i>
<i>Gargoris</i>	"	= <i>Gargaris</i> ,

dann wird man es auch einmal mit dem umgekehrten Wege versuchen müssen, d. h. auf Grund sachlicher Gleichheit die sprachliche zu prüfen haben. Dabei ist stets zu beachten, dass wir nie von vornherein wissen, welcher „Sprache“ ein Name angehört; er kann auch aus einer anderen Sprache (oder Mundart) entlehnt sein und dabei dem Lautvorrat der Entlehner angepasst sein.

Daher dürfte auch die Sprachvergleichung ihr Interesse an der vergleichenden Mythologie haben; bisher hat sie umgekehrt aus sprachlichen Gleichungen sachliche abgeleitet und damit Irrlehren in die Welt gesetzt wie Eos als Göttin der Morgenröte, Iris als die des Regenbogens, Nephele als Wolke, Helios als Sonnengott, Nibelunge als Nebelgestalten, Donar als Donnergott usw. Das sind Suggestionen, die schwer wieder „heraus zu bringen“ sein werden, und mit solcher Unsicherheit wird die Umkehrung der Methode schwerlich arbeiten!

Welchen Nutzen die Einzelphilologien von der vergleichenden Mythenforschung haben kann, hoffe ich in der Behandlung

der Perseus-Sage zur Genüge zeigen zu können.

Die Geschichtsforschung, von der ich ausgehe, ist ja theoretisch schon längst zu der Überzeugung gekommen, dass sie mit dem Mythos strenge abrechnen muss. Es wird aber Zeit, das auch zu tun und von der Theorie zur Praxis überzugehen.

Namen- und Motiv-Register.

Abtian, Abtīn s. Afṣiana
Ādhāraçakti 123, 124
Adlerjunge 97
Afrasiab s. Franrasjā
Afṣia (vgl. Frita) 23, 24, 30, 57, 58
Afṣiana (vgl. Tretana) 23, 30, 116
Āgir 31, 36
Agradates (vgl. Atradates) 15
Aghraerapa, Aglaitadas 15
Agīb (1001 N.) 65
Ahmed (1001 N.) 62, 63, 73
Aigeus 132
Aithiopen 18, 19, 78, 80, 134
Aithiops (Fluss) 19
Akki 27, 130
Akṡān (Dewa) 117
Ali (in Pari-Banu) 64
Alinkua (Alung-Goa) 83
Altun-Chan 84
Amala (indisch) 123
Amaltheia 34
Amazonengarde 117
Amḡad 38 ff., 91, 114
Amman (Kasipar) 19
Ammius 76

10*

- Amuhitā (Amytis) 29, 106
Anāhitā 98, 106, 112
Anastasia (Brynhild) 141
Andromeda 111, 112, 117
Antikleia 118
Anromanjuš = Azišdahaka 22
Apām Napāt 31 ff.
Apollon 56, 88, 93
Aptia (vgl. Afpīa und Trita) 30
Araxes (Flussgott) 61, 70, 112
Ardašīr (Sohn Vežāns) 107
Ardašīr (Sasanide) 67
Argos (Hund) 118
Ārja Pala 27
Arjasp (Arjataspa) 103
Arjuna 72, 74, 80, 143
Arhšā (Araxes) der Schütze 61, 62
Armānūs (1001 N.) 38 ff.
Arpagos 25, 79, 105, 108
Arwataspa 102
Asia (Weib des Prometheus) 111
Asfian s. Afpiana
Astyages 12 ff., 17, 29, 50, 79, 104, 120, 123
Astyigas 49, 131
Açwamedha 2
Athana (*Ἐλευθερία*, Aṭwjanā) 36
Aṭwiana s. Afpiana
Ašdahak s. Aziš-dahaka
Atradata 12 ff., 47, 58, 105, 108, 123
Aussetzung 3, 104, 121
Autolykos 118
Azād 38 ff., 91, 132
Aziš-dahaka 13, 22 ff., 30, 33, 34, 48, 57, 107, 111,
117, 118, 133
Babhruwahana, der indische Suḥra, 72
Bahādur 41 ff., 114

- Bahman (1001 N.) 89
 Bahram von Fars (afgh.) 68
 Bahram (1001 Nacht) 40 ff.
 Bahram Čubin 89
 Banu-Gušasp 112, 113, 141
 Bardija 17, 60, 77, 134
 Bärensohn 138
 Barzinkarūs 102
 Baumausrerisser 4, 131, 133, 138
 Beder (Budūr) 26, 43, 115, 116, 118
 Beerensuchen 139
 Benkei 81, 84—87
 Bhīma(-sena) 72 ff.
 Bišen, Pešen s. Wežān
 Bogenschuss 18, 118
 Borāntūrus 102
 Bostāne (1001 N.) 45, 114
 Briefe abgefangen (11, 14,) 95, 122
 Brüder, ungetreue 86, 95
 Brynhild 112, 114, 141
 Budantsar 83
 Budūr (Gattin Kamars) 38 ff., 114
 Cantes, Cautopates 57
 Cerva fatata (Pentamerone) 91
 Cheiron 81
 Chrysippe („Zariaspā“) 112
 Daçaratha 74
 Dahaka s. Ažiš-dahaka
 Danae 84
 Dareios 15
 Deiokes 131
 Delile 141
 Delphyne 111, 114
 Dietrich 78, 86
 Dilkuša 68
 Draupadī (Kṛṣṇā, Pānčālī) 73, 74

Drupada 72, 73
Dṛṣṭabuddhi 120—123
Dschingis Chan 83
Duransarün 102—105
Durilo (Dubenja, Wyrwidomb) 138, 139
Durjodhāna 73
Ebenholzinseln und -stadt 39, 44, 133
Eigil 87
Elgfrodi 139
Enthauptung 13, 112
Erdeni Charalik 27
Erichthonios 106
Ermenrich 76, 77
Erp 76, 77
Eršeng (Dewa) 117
Ertränken 112
Falada 27
Falke entfliegen 113, 114
Phanes 76, 79
Farnā 22
Farwartiš (Phraortes) 50, 131
Feng 96, 130
Ferengis, Ferigis, s. Wispānfrija
(Feridun s. Fretāna).
Fesselung 17, 112
Feuerberg 46
Phineussage 38, 77
Flucht 97, 105
Phoinix 19, 134
Franrasjā (Frāsijāt) 12, 13 ff., 61, 70, 107, 108, 115
Fridolin-Motiv 122
Frodi 95, 96
Gargaris (Ifrit) 43, 44, 115, 133 (Gargoris), 134
Garten 27, 94, 95, 115
Gehenktwerden 110, 112, 114
Geisselung 13, 44—46, 92, 112

Geradeverstorbenesein 93, 97
Gersiwes s. Krsawazda
Gew s. Wewa
Ghajūr 38 ff.
Gilgames 61
Glocke 85, 86, 135—138, 141
Gohar 115
Goldwasser 94
Gomates 103
Gowther VI
Grossbart 135, 136
Grube 110
Gulanar 116
Gulčîn 135, 136, 137
Gunther 112
Gurdafrî 117
Gurdieh 89
Gurilo (Gorenja, Waligora, Wertigor) 138, 139
Ĵalanari 116
Ĵamadagnîš 143
Ĵanaka, Vater der Sita 74
Habis 4, 133, 134
Hades 34, 140
Hagen-Odin 112
Hajāt-en-nufûs 38 ff.
Halfdan 96
Hamlet 15, 96, 119, 122, 124, 130
Hammergott 56
Hand abgehauen 94
Hara burzatiš 17, 21, 64, 137
Harald 96
Harbard 86
Hasan von Basra 46, 66, 133
Hātim-Thāi-Märchen 65
Hephaistos 56, 106, 140

Heimdall 31
Helge 96
Helios 19, 59
Hera gehenkt 111
Herakles 81, 85, V
Herbart (Wilk.-Saga 210) 78
Hesione 112
Hidehira 84
Hidimba 74
Hilda, Tochter des Artus, 78
Hofämter 96
Höhle 117, 118
Homa 25, 46, 98
Hönnir 34 ff.
Hopp und Ho 96
Hrodgeir 96
Hündin 91
Hūpiān (Malek von) 68
Husein 64
Husrawa (Sohn des Sjävaršā) 12, 15, 11
Hüterin des Gefangenen 45, 111, 114
Hwahšatara 50
Hwōgwī 105
Hyaspes (Hydaspes-Choaspes) 112
Hymir 85
Ichthyophagen 19, 134
Ifrite 114, 115
Isfendiār s. Spantadāta
Ištar 20
Izanagi und Izanami 20
Iwan, Sohn der Hündin 91. — 132, 138
Jama 21 ff., 26, 34, 48, 136
Jessensulchar 26
Joritomo 82, 84
Jošitsune 81—87
Judhištira 72

Junger Hund 94, 97, 135
Kaanthos 63
Kaiser, der s. Tochter heiraten will 106, 111
Kalenderkunde 6
Kamar(-ez-Zamān) 38 ff., 114, 115, 118, 132
Kambyses (Kambuſija) 12, 18, 48, 59, 80, 105
Kambyses-Legende 76, 77, 80, 134
Kambuſija I 29, 79
Karna 75
Kārtavirja 66
Kašči 138
Kaurawa 74
Kawandha 63
Kawāne (1001 N.) 45
Kaweh 25, 57, 58, 63, 136
Kirke 116, 118
Kiomori 82, 84, 87, 88
Korybanten 34
korykische Höhle 73, 110
Kroisos 18, 59, 108
Kronos 34
Kṛsani 25
Kṛśāspa 64, 140
Kṛśawazdā 12, 13, 108
Kṛṣṇa 31, 75, Kṛṣṇā s. Draupadī
*Kṣartawērja 66
Kugel, rollende 26, (62), 95, 137, 142
Kuh 91, 142
Kuntī 72, 75
Kurekli 84
Kureten 56, 133 (Habis-Sage und in Panchaia)
Kuruš 7, 28, 29, 74, 79, 130; Kuri 29
Kwirn 129, 131, 140, 142
Kyaxares 50, 51, 131
Kyklops 118
Ḥalidān-Inseln 40

Hnansatiš 64
Hodadad 135, 136
Hṣaprarvarja 63
hṣaprija (Apam Napāt) 31
hṣēta (Jama) 22
Husraw 89
Āndragupta 75
Āndrahāsa 119—123, 129, 130, 136
Āmpakamālinī 122
Āṣpiš 53, 79
Ārilo 138
Lāb (1001 N.) 43, 115
Labrandeus 56
Lachen 120, 136
Lakṣmana 74
Lastträger und 3 Schwestern 92
Leda 93
Leto 56, 93
Lohrasp s. Arwataspa
Loki 35, 111
Löweneckerchen 26
Lug 4, 24, 142, 143
Madana 121, 122, 123
Māh 43, 115
Maidhjomaonha 105
Mandana 29, 53, 92, 93, 97, 98, 107
Manēzah 107, 109, 111, 113, 115
Manōščipra 31, 32
Manuš 31
Margiāne 40 ff., 115
Marjām (Tochter des Maurikios) 89
Marjām (die Gürtelmaid) 89
Medhāwatiš 123
Medos (Fluss) 112
Meimūne (Ifrite) 114
Menschenfresser 22, 23, 118

Midas 56
Minutsehr s. Manōščipra
Mithras, Mipra 55 ff., 93, 97, 99, 101, 106, 118, 140
Mond 9, 10, VI, VIII
Mykerinos 112
napāt 31
Neptunus 31
Nidung 25
Nikita, der Gerber 138
Njordr 36
Noach 31
Norijori 82, 84
Nūr-ed-dīn 41
Nūr-en-nahār 62, 64, 67
Odin 35, 112, V
Odysseus 118
Oropastes 103
Ortygia 56
Oxos 62
Panchaia 19, 133
Pančāla 72, 74, Pānčālī s. Draupadī
Pārībanu 62, 66, 68, 70, 90
Pārīčiprakā 26, 64, 115
Pārikā 113, 114
Pārīzādeh 26, 30, 64, 66, 89 ff., 115
Paruśaspa 17, 60, 104, 105
Parwēz (1001 N.) 89
Pentamerone 67, 138
Peran 108
Perseus 91, 112
Pityokampes 132
Poseidon 31, 34, 112
Pouruśaspa s. Paruśaspa
Prexaspes 17, 18, 25, 59 ff., 79, 105
Prometheus 111, 117
Psammenitos 79

Qalenter 43, 115, 132, 133, 134, 142
Ragnar Lodbrok 67
Rama 74, 80
Randwer 76 ff.
Rapunzel 138
Rawana 75
Regin 96
Reiter, kupferner 65
Rödabah 138
Romulus und Remus 96
Röstahm 1, 31, 64, 109 ff., 132, 140
Rōxane 112
Sajjid Batthāl 140
Sal s. Zāl
Sam s. Kṛsāspa
Samwarana 74
Sandale 44, 132, 133, 135 (vgl. Schuh)
Sarganser Parizadeh-Märchen 94
Sarus (gotisch) 76
Schlangenjungfrau 111
Schlüssel 136, 137
Schmiede 131, 140, -brüder 25, 33, 57, 82, 88
Schnellläufer 75
Schuh verloren 110, 112, 132 (vgl. Sandale)
Schütze 25 (mit dem Apfel 63, 66) 75, 78, 87, 118, 133
Schwanenjungfrau 92
Schwarze Inseln 40, 42 (vgl. Ebenholzinseln)
Schwestern, 2 neidische 97
Sena Murgha 61, 81, 82, 97, 104
Sibich, Sibiko, Bikki 76, 144
Sibilja 143 (vgl. Wunderkuh)
Siddhi-kūr 26
Sidi Noomān 116, 118
Sigfrid, Sigurd 25, 114, VI
Sigyn 114
Sijawuš s. Sjawaršā

Simsonsage 141
 Sisibe (Tochter Nidungs) 25
 Sisyphos 117, 118
 Sitā 74, 134
 Sjawaršā 12 (Anm.) 13 ff., 107
 Skeiron 132
 Skrymir 35, 36
 Smerdis 18, 60, 78
 Sohak s. Aziš-dahaka
 Spako 25, 92, 93, 104
 Spantā Aramatiš 66
 Spantadata (Sphanda-, Sponto-) 14, 15
 Spitama (bei Ktesias) 13 ff., 29, 48, 106
 Spitama (der Prophet) 100—104, 120
 Stein 117, 118, 120, 135, 140
 Steinausreisser 4, 117, 131—135, 138
 Stuhl 112, 140, 141
 Stute 116
 Sudhärmika 119, 120
 Surpanakhā 74
 Swanhild 78 ff.
 Çabalī 143, 144, vgl. Wunderkuh
 Šabēr (Šaibar), Bruder der Paribanu 63, 71
 Šabreng 109
 Šargani 27, 30, 127
 Šahrijār (Sohn Ĥusraws II) 90
 Šahriman 38 ff.
 Širin 89, 90
 Širōi, Sohn Wežans, 107
 Tahminah 111, 114, 117
 Tahmarupe 23
 Tametomo 87, 88
 Tantalos 117
 Tapati 74
 Taršiš, Tartessier 133, 135
 Telemachos 118

Tell 33, 62
Temujin 83, 84
Tengu 81, 85
Tešub 56
Theseus 132
Tialfi 35, 36
Tôr 35, 142
Tretāna Affiāna 23 ff., 30, 31, 35, 57, 70, 93, 106,
115, 118
Fridi (Odin) 110, V
Frita 33, 35, 36
Friti 105
Titan und Titanen 133
Tithonos 18
Toki 82, 84
Traitāna 24, 72
Trita 24, 72, 107, 108, 110, 115, 117, 132, 136, 139
(Trita Āptija 30, 86, 116, 118, 141)
Tritogeneia, Tritonis 106, 112
Triton und Tritos 36, 88, 112
Turandoht 68; 90 (Borān); 142
Turberaturus 100, 101
Turmgefängnis 114, 135, 137, 138
Typhon 88, 117
Tyraun 46, 61, 82, 87, 131
Uranos 34
Utgard-Loki 35, 142
Verschleierung 116
Verstellung 12, 16
Verwandlung 116, 117
Vogel 48, 90, 91, 95, 115
Wade (Vater Wielands) 132
Waibara-Oibares 93
Wasserfahrt 94, 97
Wazra 56, 57
Weissbart 135—138

Wēwa (Gew) 112, 113, 141
Wežān 107—111, 113, 114, 117
Wieland 24 ff., 36, 87, 92, 132
Wispānfrija 12, 107, 108
Wiçwāmitra 143
Wiśajā 119, 121, 122, 124
Wištāspa 15
Wiwahvā 23
Wolfdietrich 73
Wölfin 93, 104
Wolfsklauen 96
Wrkēna 109, 113
Wṛpra 47, 56, 57, 101
Wṛpragnā 47, 56
Wunderkuh 24, 25, 91, 104
Ystaspes s. Wištāspa
Zāl 137, 138
„Zarapuštra“ 99 ff. Vgl. Spitama
Zauberschwert 2
Zeus 34, 88, 110, 112, 127; Dolichenos 56

Druck von Max Schmiersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

